Elogio de la anarquía

por dos excéntricos chinos del siglo III

Polémicas del siglo tercero seleccionadas y presentadas por Jean Levi

Traducidas del chino antiguo y anotadas por Albert Galvany

Xi Kang (223-263), pensador y poeta reputado, miembro eminente de los «Siete Sabios del bosque de bambú», círculo de amigos y de bebedores impenitentes; redactó entre otros muchos textos el «Discurso sobre la defección del hombre superior».

Su actitud altanera e incisiva, su anticonformismo y la independencia de su intelecto le valieron serias enemistades en los círculos dirigentes. Era la bestia negra de un poderoso personaje que ocuparía más tarde el temible puesto de Director de las buenas costumbres, quien lo denunció como un elemento peligroso para el orden público; acto seguido fue detenido, encarcelado, juzgado y condenado a muerte.

De Bao Jingyan apenas sabemos nada. No nos quedan de él más que unas pocas páginas milagrosamente preservadas por Ge Hong. Esa oscuridad es elocuente, desde luego; nos indica que ese hombre no pretendió ningún puesto oficial y que vivió prácticamente ignorado por todos. Aunque cabe preguntarse si no será un seudónimo de Ge Hong, una estratagema para exponer tesis tan incendiarias sin asumir demasiados riesgos.

JEAN LEVI es un prestigioso sinólogo especialista en la historia, el pensamiento y la religión de la China antigua. Como ensayista ha publicado reflexiones acerca del pensamiento (*Consideraciones intempestivas sobre Zhuangzi* o *Confucio*), la política (*Los funcionarios divinos*) o la literatura (*La China novelesca*). Ha traducido también a grandes autores de la cultura clásica china como Shang Yang, Han Fei, Sunzi, Zhuangzi o Lu Jia. Además han obtenido gran reconocimiento sus novelas, entre las que destacan *El sueño de Confucio, El Hijo del Cielo y su Analista* o *El gran emperador y sus autómatas.*

ALBERT GALVANY, especialista en historia intelectual de la China antigua y en chino clásico. Sinólogo y traductor, ha publicado artículos en importantes revistas y es autor de ediciones de textos clásicos chinos como *El Arte de la Guerra* de Sunzi o *Comentarios al Libro de los Cambios* de Wang Bi. Además, ha traducido al castellano la obra de otros sinólogos como *La expresividad del cuerpo,* de Shigehisa Kuriyama, *Confucio,* de Jean Levi, o *La gran imagen no tiene forma,* de François Jullien.

Pepitas de calabaza ed.
Apartado de correos n.° 40
26080 Logroño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net

© Encyclopédie des Nuisances, 2004
© De la presente edición:
Pepitas de calabaza ed./Albert Galvany

Traducción: Albert Galvany
Grafismo: Julián Lacalle

ISBN: 978-84-938349-7-5
Dep. legal: NA-3007-2011

Primera edición, marzo de 2009
Segunda edición, noviembre de 2011
Tercera edición, mayo de 2015

Elogio de la anarquía *por dos excéntricos chinos*

Polémicas del siglo tercero seleccionadas y presentadas por Jean Levi

Traducidas del chino antiguo y anotadas por Albert Galvany

Elogio de la anarquía
por dos excéntricos chinos

Advertencia preliminar

En un artículo fechado en 1948 y titulado «Entre revuelta nihilista y evasión mística», integrado después en su libro La Burocracia celeste, *Étienne Balazs señalaba la notable riqueza de la reflexión política en China tras la caída de la dinastía Han en el siglo tercero de nuestra era. Citaba, como una de las manifestaciones más radicales del nihilismo que se apoderó de la sociedad, un pasaje perteneciente a un tratado sobre la nocividad de los príncipes y del Estado atribuido a un tal Bao Jingyan.*

Del tal Bao Jingyan sabemos únicamente que se trataba de un lector asiduo de Laozi y Zhuangzi; de sus obras tan sólo ha sobrevivido el opúsculo mencionado por Balazs. Y, de hecho, este ha llegado hasta nosotros gracias a que el célebre alquimista Ge Hong (283-343) tuvo la feliz idea de reproducirlo en su Baopuzi («El Maestro que Alberga la Simplicidad») *con el fin de refutarlo. Balazs, además de recalcar la importancia y la singularidad de las opiniones de ese misterioso Bao Jingyan, procuraba la transcripción de un largo extracto de su ensayo. Consideró inútil para*

su propósito reproducir la respuesta de su adversario así como la réplica que esta había suscitado por parte de Bao Jingyan.

Por otro lado, el escrito de Balazs evocaba también la figura de Xi Kang (223-263), pensador y poeta reputado, miembro eminente de los «Siete Sabios del bosque de bambú», círculo de amigos y de bebedores impenitentes; subrayaba las incidencias políticas de sus escritos, de los cuales citaba algunos breves pasajes, extraídos esencialmente de su Discurso sobre la defección del hombre superior *y de su carta de ruptura remitida a Shan Tao, uno de los miembros del grupo que osó proponerlo como su sustituto en las altas funciones que había ocupado.*

Xi Kang conoció un final trágico. Su actitud altanera e incisiva, su anticonformismo y la independencia de su intelecto le valieron serias enemistades en los círculos dirigentes. Era la bestia negra de un poderoso personaje al que había ofendido mortalmente, Zhong Hui. Este ocuparía más tarde el puesto temible de Director de las buenas costumbres. A la primera ocasión —una sórdida disputa entre dos hermanos amigos del poeta—, lo denunció como un elemento asocial, peligroso para el orden público. Xi Kang fue detenido, encarcelado, juzgado y condenado a muerte.

Donald Holzman consagró una gran cantidad de páginas a Xi Kang y al grupo de los Siete Sabios. Tradujo íntegramente el Ensayo sobre el arte de nutrir el princi-

pio vital *así como la polémica que este suscitó, en su libro titulado* La vida y el pensamiento de Xi Kang; *además, en el volumen colectivo en homenaje a Paul Demiéville, publicado por el* Boletín de la Asociación Francesa de Extremo-Oriente *en 1981, ofreció una versión francesa del debate que opuso a Xi Kang contra un tal Zhang Miao a propósito de la inclinación por el estudio. Pero se trata en cualquier caso de trabajos universitarios destinados esencialmente a un círculo reducido de especialistas.*

Nos ha parecido interesante brindar al gran público algunos testimonios de los vehementes debates políticos que sacudieron los ambientes letrados en una China de gran efervescencia intelectual, procurando las traducciones completas de tres polémicas: la que, mencionada por Balazs, enfrenta a Ge Hong y Bao Jingyan; y las que oponen a Xi Kang primero con Zhang Miao, de quien tan solo sabemos que ocupó un cargo bastante elevado en una prefectura en el noreste de China y que murió en el año 291, y, después, con Xiang Ziqi, uno de los Siete Sabios al que estaba estrechamente vinculado.

Por muy diversas que sean las opiniones que se enuncian acerca de la esencia de la civilización china, hay dos sobre las cuales todos los expertos parecen mostrarse de acuerdo. La primera consiste en que China no ha conocido ni imaginado nunca más que una sola forma de gobierno, mientras que la segunda consiste en que el debate

de ideas tal y como se practica en Occidente desde la época de la Grecia clásica no ha tenido lugar allí. Las traducciones de estas tres polémicas que aquí presentamos tienen como primer objetivo ofrecer un desmentido a semejantes afirmaciones.

A lo largo de esas polémicas, asistimos a la confrontación de doctrinas antagónicas no ya por medio de insinuaciones o incitaciones, tal y como pretende François Jullien, sino mediante la exposición clara y razonada de argumentos y la refutación punto por punto de las tesis del adversario. Por lo demás, en ellas se presenta una alternativa al régimen monárquico o imperial, incluso si en uno de los casos el núcleo del debate parece situarse lejos de esa cuestión, y a pesar de que esa alternativa sea en sí irrealista; después de todo, ¿no es lo propio de un planteamiento revolucionario ser utópico?

Presentación

La polémica, forma privilegiada de la exposición filosófica en China

La historia de la argumentación en China no ha sido aún elaborada. Por el momento, nos limitaremos a decir que los intercambios contradictorios que florecieron durante el período de los Reinos Combatientes (siglos v-iii a. C.), verdadera edad de oro para retóricos y sofistas, conocieron una fase de eclipse durante la dinastía Han, aunque sin llegar a desaparecer del todo (ya que fueron organizadas varias grandes disputas en presencia del propio emperador), para ocupar de nuevo una posición de honor bajo las dinastías Wei y Jin (siglos iii-iv), época en la que se desarrollan precisamente las controversias que aquí presentamos.

El debate es la forma privilegiada de la expresión filosófica en la China antigua. Al contrario de lo que se sostiene habitualmente, la palabra del Maestro no es únicamente una respuesta a preguntas que le son

planteadas; se despliega en una relación triangular: el maestro, el discípulo y el contradictor; nace del enfrentamiento con una tesis opuesta. Es ese intercambio lo que supuestamente procura la materia para la instrucción. Desde luego, Confucio argumenta poco y de hecho su verbo apenas pertenece al orden del lenguaje sino, antes bien, al orden del canto. En cambio, su continuador Mencio no deja de lanzarse al combate en la palestra de la dialéctica, hasta el punto de quedar su yelmo repleto de abolladuras. Xunzi, que debe hacer frente a interlocutores socarrones que dominan todos los compartimentos del saber, y a veces incluso se ve obligado a pelear contra sus propios alumnos, Li Si y Han Fei entre otros, discípulos sarcásticos e indóciles que le obligan a hilar muy fino. Los miembros de la escuela de Mozi y los sofistas convirtieron el debate de ideas contradictorias en su especialidad y alguien como Gongsun Long, autor de célebres paradojas, desafía a todos sus adversarios en el contexto de competiciones oratorias organizadas en las cortes principescas, si bien nadie ignora que sus argumentos son especiosos.

Los chinos tienen un gusto tan pronunciado por los intercambios verbales que con frecuencia los ensayos adquieren una forma dialógica, donde el autor crea para sí mismo un adversario imaginario con el

fin de desarrollar sus tesis. Los escritos atribuidos a Zhuangzi constituyen uno de los mejores ejemplos, pero un doctrinario como Han Fei recurre también a ese procedimiento en su capítulo titulado «Refutación del Poder de la posición». Las paradojas de Gongsun Long deben su fuerza persuasiva a la presencia de un interlocutor que replica y que por medio de sus interrogantes contribuye a la elaboración de la demostración. El *Baopuzi* de Ge Hong adopta también una forma polémica. El ensayo más brillante de Xi Kang, «La música no es ni triste ni alegre por sí misma», está construida como un diálogo entre el partidario de la teoría tradicional (el viajero venido de la región de Qin) y el maestro oriundo (el campesino del Este), que expresa las opiniones inauditas de Xi Kang. Se podrían multiplicar los ejemplos.

La forma del debate resulta particularmente rica en enseñanzas. La controversia obliga a cada una de las partes presentes a definir mejor su posición, subrayando la singularidad de su pensamiento y resaltando algunos de sus aspectos fundamentales con el fin de desmarcarse del contrincante. En el caso presente, el enfrentamiento de puntos de vista contrarios permite recalcar la radicalidad del pensamiento crítico de los contestatarios mejor de lo que se conseguiría mediante un simple tratado o un discurso. Ello resulta patente

en el caso de la «Respuesta a la refutación del ensayo sobre el arte de nutrir el principio vital», en donde Xi Kang, forzado a precisar su tesis, profundiza su análisis y expone su perspectiva de una manera mucho más firme que en el propio ensayo. Además, el debate contradictorio, en donde cada uno, por turnos, desarrolla sus ideas, ofrece al lector la ocasión de juzgar con total objetividad el valor de las tesis expuestas, ya que estas son formuladas por el propio autor sin que sean objeto de distorsiones como sucede cuando se trata de opiniones prestadas o relatadas; entonces es posible adquirir un conocimiento directo de su contenido y de su modo de exposición.

A este respecto, resulta conveniente señalar una diferencia muy clara en el tono y la composición de los discursos, en función de que hayan sido redactados por los partidarios de la ortodoxia o por los contestatarios.

Existe realmente una palabra del poder y una palabra de su denuncia, como si el contenido se desbordara sobre la forma y la condicionara. Muy sensible en el original, el contraste es menos evidente en la traducción, que atenúa inevitablemente las diferencias estilísticas. De hecho, no es tanto el autor quien, conscientemente, se sirve de tal o cual modo de exposición y recurre a tal o cual forma de escritura, como que la Autoridad

se trasluce necesariamente en el verbo que la enuncia. El argumento que la produce y la exalta no puede sino adoptar las formas bajo las cuales se manifiesta en tanto que Voz del Amo. Los defensores del Estado recurren masivamente al argumento de autoridad, es decir, a la cita de los clásicos. Tanto Ge Hong en su refutación de las opciones anarquistas de Bao Jingyan como Xiang Ziqi en su respuesta al misticismo desenfrenado de Xi Kang o, incluso, Zhang Miao en su disertación sobre la condición innata de la inclinación por el estudio, construyen sus discursos por medio de una marquetería de fórmulas tomadas de los cánones confucianos. Sus desarrollos se reducen a un ensamblaje de fórmulas sentenciosas, de refranes, de preceptos que se contentan con unir por medio de algunas clavijas para garantizar así un mínimo de coherencia conceptual al conjunto. Esas referencias a los clásicos aspiran a avalar sus afirmaciones mediante la legitimidad de la tradición y a tapar la boca al adversario cubriéndose con el prestigio de una palabra que remite a lo sagrado. Esta no es, en efecto, nada más que la huella de los sabios de la antigüedad, encarnaciones del *Tao*, en la medida en que forjan las instituciones que, réplicas del Orden del Mundo, constituyen los garantes de la perennidad de la civilización. Ge Hong emplea masivamente las citas procedentes del *Clásico de los Documentos*, del *Clásico de los Cambios*, del *Clásico de la Poesía*, del *Clásico de*

los Ritos; invoca las grandes figuras de la antigüedad, el Labrador Divino, Yao y Shun, y recurre a toda la panoplia de precedentes históricos echando mano tanto a las venerables *Crónicas de Lu* como a los anales más recientes. A su vez, el ensayo de Zhang Miao consiste en un desarrollo de una fórmula del Maestro Kong o Confucio, que estamos tentados de calificar como excrecencia. Por su parte, Xian Ziqi no duda en extraer sus referencias de los himnos dinásticos de los Zhou y en apelar a la figura sagrada de los grandes dioses que en dichos himnos se invocaban; convoca a los santos civilizadores, como el Labrador Divino, y blande, como un exorcista con amuletos, la imagen santificada y bendecida por la Tradición del duque de Zhou, de Confucio y de sus discípulos.

Los detractores de las artes de la civilización recurren también a ilustres antecesores. Pero sus fuentes son de una naturaleza completamente distinta. Bao Jingyan obtiene su inspiración de la literatura «taoísta»: el *Zhuangzi*, el *Laozi* y el *Huainanzi* son ampliamente solicitados. En cambio, por una vez, no cita una sola fuente clásica. Xi Kang no se queda atrás: todo un desarrollo de su ensayo sobre el arte de nutrir el principio vital se inspira en un manual de agricultura. Si bien recurre abundantemente a las obras canónicas, Confucio y Mencio entre otros, hace de estas un uso

subversivo. Las vuelve contra sus custodios confiriéndoles un sentido que avala sus propias tesis y contradice la interpretación oficial.

Bao Jingyan y, más aún, Xi Kang componen de hecho verdaderas demostraciones. Fundamentan su crítica de la organización social jerárquica sobre una teoría general de la naturaleza humana y de las pasiones. A menudo apuntalan sus argumentos con ejemplos extraídos de la realidad social o natural: las prácticas de los funcionarios para lo primero y la observación del mundo animal y vegetal para lo segundo. Por el contrario, sus adversarios jamás abandonan un esquema libresco; convierten lo escrito en la sola fuente posible de conocimiento y en el único criterio de verdad. Ese contraste entre dos formas de argumentación opuestas así como el recurso a un corpus diferente de citas resulta tanto más asombroso cuanto que Ge Hong y Xian Ziqi están lejos de ser confucianos obtusos. Ambos frecuentaron asiduamente las obras de Zhuangzi y de Laozi. Ge Hong, bibliófilo empedernido y apasionado indagador de la inmortalidad, se entregó en cuerpo y alma a las prácticas alquímicas; pasa por ser uno de los mejores conocedores de su tiempo en lo que se refiere a las drogas minerales y las recetas para prolongar la vida; reunió en un inmenso *compendium* las biografías de santos e inmortales y co-

leccionó las recetas que les permitieron fundirse con el Gran Todo. Por su parte, Xiang Ziqi se hizo célebre entre sus contemporáneos por sus interpretaciones esclarecedoras del *Laozi* y del *Zhuangzi*. Sus comentarios habrían logrado volver accesible el sentido abstruso y misterioso de esas obras para el común de los lectores y, con ello, habría contribuido enormemente a la popularidad del taoísmo filosófico durante el período de las Seis Dinastías. Es más, estaría al frente de toda la exégesis tradicional del *Zhuangzi*, ya que la glosa más célebre, aquella que ha dictado la interpretación de su filosofía hasta nuestros días, el comentario atribuido a Guo Xiang, se debería, de acuerdo con los *Anales de Jin*, a su puño y letra mientras que este último no sería más que un plagiador. Ahora bien, en su refutación de las tesis de Xi Kang, no encontramos ni una sola alusión a Zhuangzi, lo cual no deja de ser sorprendente por parte de quien se presenta como su especialista más acreditado. No obstante, a poco que reflexionemos, descubrimos que en realidad resulta perfectamente lógico: el *Laozi* y el *Zhuangzi* son inutilizables si se pretende que sirvan a la causa de la ortodoxia, y los apologistas de esta última se ven obligados a conceder su monopolio sobre ambos a sus detractores. No obstante, todo esto nos lleva a reconsiderar la adhesión de Ge Hong y Xiang Ziqi al taoísmo y a interrogarnos a propósito del significado del calificati-

vo «taoísta». Aunque se consagraba a la alquimia, Ge Hong era en muchos sentidos un conservador. Se inscribía en la línea de la tradición cosmológica elaborada durante la dinastía Han occidental con el fin de avalar el absolutismo imperial, y desconfiaba de las nuevas teorías metafísicas de la llamada «escuela del misterio» *(xuan xue)*, que se inspiraba en el *Clásico de los cambios*, en el *Laozi*, y sobre todo en el *Zhuangzi*. No duda en manifestar su indignación ante la vida disoluta de los jóvenes del norte, ante el inconformismo de los ambientes intelectuales y artísticos. Vitupera esos bisoños que no tienen más que Laozi y Zhuangzi en la boca para tapar sus insensateces y que desprecian los asuntos rituales. Llega incluso a hacer responsable de la caída del imperio, producida por las embestidas de los bárbaros, a la relajación de las costumbres.

Xiang Ziqi es, desde luego, uno de los «Siete Sabios del bosque de bambú». Sin embargo, no debemos dejarnos engañar por la ilusión de esa apariencia más que por su admiración por el *Zhuangzi* acerca de sus verdaderas opciones. Dicho texto le procura una suerte de coartada, una fianza filosófica para una demisión ante la autoridad y la opresión que le permite servirse del poder en vigor, a pesar de la repugnancia que dicho poder le inspira, sin generarle la sensación de estar comprometido con él. Del mismo modo, es

más el gusto por la poesía y por la botella antes que las afinidades políticas lo que le acerca a sus siete camaradas. No cabe duda de que gente como Xiang Ziqi y Shan Tao, ambos altos funcionarios, hallaban en la compañía de un rebelde como Xi Kang un exutorio a sus veleidades de independencia. De hecho, Xi Kang romperá, como hemos señalado más arriba, con Shan Tao por haberlo propuesto para un cargo que este último había ocupado antes de ser ascendido; en cuanto a Xiang Ziqi, lo volveremos a encontrar desempeñando una función en la corte a pesar de la ejecución inicua de su amigo y renegará de su pertenencia al grupo ante el emperador responsable de ese crimen atroz.

Las formas de la autoridad en China

El pensamiento político antiguo distinguió antes de la constitución del imperio dos formas de ejercer la soberanía: la realeza *(wang)*, cuyo modelo idealizado viene propiciado por las instituciones de la dinastía Zhou occidental (siglos xi-viii a. C.), régimen monárquico temperado por la distribución del poder entre feudos, donde existían centros de decisión colegiales, y la hegemonía *(ba)*, donde la autoridad en el interior de un señorío era detentada por una sola persona que, no obstante, gobernaba de acuerdo con la ley —o más

exactamente el Rito— e imponía en el exterior su arbitraje a los demás príncipes feudales. Con el advenimiento del imperio, y con el fin de dar cuenta de las alteraciones institucionales, se propuso una nueva clasificación: se distingue el sistema feudal, que engloba las dos modalidades de la soberanía arcaica, y el sistema imperial, caracterizado por la concentración del poder en las manos de un centro rector y la división del territorio en circunscripciones administrativas.

Con todo, esos sistemas se apoyan en un orden jerárquico y, en la medida en que la soberanía es concebida necesariamente en el molde de una relación de estricta subordinación, todo cuestionamiento no podrá ser planteado más que de un modo paroxístico: es decir, bajo la forma de una negación radical de la autoridad. Se trata de afirmar la posibilidad de una sociedad en la que el poder carezca de poder. Ya sea porque la actividad política no exista o porque el jefe no tenga autoridad, de manera que la regulación social se produzca entonces más allá de toda coerción. El vocabulario no debe inducirnos a error: cuando Xi Kang habla de «jefe» o de «príncipe» en la sociedad ideal, no se refiere a la fuente suprema de la autoridad sino, al contrario, a una instancia que no la alberga más que para restituirla a la comunidad. El jefe no es otra cosa que la representación que el grupo se da a

sí mismo, cristalizan en su persona los valores esenciales pero por eso mismo se convierte en rehén de la comunidad, de suerte que lo que se respeta de él es en definitiva la impotencia del poder; una impotencia que se manifiesta en el hecho de que está privado de la herramienta esencial de la dominación burocrática: la escritura.

La sociedad ideal no puede realizarse más que en el primitivismo más radical. Las diatribas de Bao Jingyan y de Xi Kang contra la degeneración del hombre político recuerdan las tesis de Jean-Jacques Rousseau, pero quizás aún más las de Pierre Clastres.

Las implicaciones políticas de la edad de oro

Los REBELDES exaltan el estado de naturaleza para criticar mejor la sociedad. Sitúan la edad de oro en el pasado más remoto y perciben en la condición primitiva de los hombres un ideal que debe ser restaurado; a la inversa, los partidarios del orden establecido justifican la jerarquía existente mediante la evocación horrorizada de la vida salvaje. Para ellos la sociedad ideal coincide con esa fase de gran perfeccionamiento de la civilización que es el régimen ritual instaurado por los santos monarcas, se llamen Yao, Shun o duque de

Zhou. Así, nadie pone en cuestión la existencia de un pasado edénico; sin embargo, para unos este coincide con el estado de naturaleza mientras que, para los otros, no puede tratarse más que de una fase en que el hombre goza de todos los encantos de la vida refinada. No solo no se duda jamás de la realidad de los tiempos idílicos sino que todos, confucianos o taoístas, proclaman que únicamente esa edad de oro es conforme a la «espontaneidad». Las instituciones políticas no son defendidas en ningún caso como una conquista del hombre sobre su propia animalidad, sino como la prolongación del movimiento cósmico, como si fuera la Madre naturaleza quien se manifestara en su propia desnaturalización. Se podría casi afirmar que el orden ritual de los cánones es un orden social porque consiste en un orden natural. Es precisamente debido a que sus reglamentos y edictos se funden con el ritmo de las estaciones como, en la imaginería edificante de los letrados, los sabios monarcas de la Tradición certifican la armonía en el seno de sus Estados y pueden, gracias a su virtud, influir tanto sobre la fauna y flora como sobre el clima. Los propios elementos responderán a la perfección social prodigando a los hombres sus bondades; el cielo hará que caigan lluvias fecundadoras, de la tierra emergerán manantiales de vino dulce, plantas auspiciosas susurrarán por la cálida caricia de maravillosos zafires, y animales fabulosos

como el unicornio, el dragón y el fénix serán los aliados de una humanidad feliz, libre de la enfermedad, el hambre y el resto de plagas.

Así, en torno a un tema que puede parecer algo académico —¿dónde situar la edad de oro?— se plantean interrogantes esenciales, pues atañen a la pertinencia de la servidumbre y de la inigualdad entre los hombres y son adecuadas para negar toda legitimidad al control estatal. Al menos en sus inicios, el taoísmo constituyó un movimiento de rechazo a la ideología oficial y al orden existente. Ese radicalismo contestatario, por marginal que haya sido en el plano de la acción práctica, ha perdurado sin embargo a lo largo de la historia de China nutriendo la reflexión de los pensadores más notables de dicha civilización. Ha alimentado a los movimientos de desobediencia y de revuelta que han sacudido periódicamente la sociedad china. Explica también el éxito de las ideas anarquistas en la *intelligentsia* china de finales del siglo XIX y de comienzos del siglo XX. Muchos han sido los estudios consagrados recientemente a la crítica del poder por un Zhuangzi, que, al diseccionar con escalpelo los fenómenos de dominación y de alienación, alcanza el fondo del asunto al retrazar su genealogía hasta en las formas de la conciencia intencional, responsable de la actividad separada. Pero el propio Zhuangzi es

a su vez el heredero de una tradición de anacoretas, de excéntricos y de rebeldes individualistas que recusan la pertinencia del Estado al adoptar actitudes antisociales. Su existencia se consideraba una amenaza suficiente contra el orden establecido hasta el punto de que ciertos administradores creyeron que su deber era eliminarlos por la fuerza. Zhuangzi significa sin duda el apogeo de esa sensibilidad libertaria, y procura su formulación más completa en el plano literario y filosófico, pero resulta evidente que tuvo émulos y continuadores; otros pensadores, sobre todo durante la época confusa que se inaugura tras la caída del imperio Han, ofrecieron modulaciones y prolongaciones interesantes a su crítica.

Dietética y política

Si el debate que enfrenta a Ge Hong y Bao Jingyan así como la disputa entre Xi Kang y Zhang Miao giran decididamente en torno a la cuestión de las bondades de la vida en sociedad y de la necesidad del Estado, parecerá extraño que se haya agregado una discusión acerca del problema ocioso, al menos para los ojos contemporáneos, de la existencia de los inmortales. A primera vista, nada parece menos político que la cuestión de saber si resulta posible, gracias a ciertos regímenes

a base de rejalgar, de *Polygonatum giganteum*, de atractylis, de oropimente o de *Pachyma coco*, prolongar la vida en varios cientos de años, y se tiende, más bien, en primera instancia, a dar la razón al adversario de Xi Kang, que las considera como meras pamplinas.

No obstante, la evocación de esas técnicas de inmortalidad conduce de inmediato a cuestionar los hábitos de vida y de higiene que convienen al hombre y a decidir sobre el régimen alimentario más propicio para su bienestar y su desarrollo, los cuales dependen en parte del régimen político. Tomar partido sobre la dietética implica un juicio sobre el poder y la sociedad. Recusar la alimentación tradicional significa poner en cuestión la jerarquía y el sistema de valores confucianos. Se podría decir que, en el caso de Xi Kang, el rechazo de los honores y la abstinencia de cereales caminan de la mano; participan de una misma actitud contestataria que podemos encontrar también en Fourier o incluso en las formas radicales de rechazo a los alimentos transgénicos.

Julien Gracq observa en su obra *Lettrines* que el poder se saborea en sentido propio tanto como en el figurado. Y de hecho, en China, el arte de condimentar los platos y el arte de acomodar a los hombres se disponen en paralelo desde la más remota antigüedad. Los programas de gobierno se anuncian bajo la forma

de recetas de cocina. El prudente ministro del príncipe de Qi, Yanzi, un contemporáneo de Confucio, y con el propósito de que su señor comprenda en qué consiste el buen gobierno, recurre a la metáfora de la confección de una gran sopa real en donde todos los ingredientes deben ser dosificados cuidadosamente, pues el orden social, al igual que un potaje, descansa también sobre una alquimia sutil. Desde las épocas más reculadas, Yi Yin, el artesano de la victoria de los Shang sobre los Xia, en el siglo xv a. C., fue conocido antes como cocinero; alcanzó la posición de ministro gracias a una arenga magistral sobre los sabores supremos, exposición gastronómica que, bajo la apariencia de una enumeración de los manjares más sublimes del universo, establecía un plan de conquista. Pero las relaciones entre dietética y política no son únicamente de naturaleza metafórica. En la época arcaica, los cargos de ministro y de cocinero se confunden. El *shanfu*, intendente jefe del palacio y responsable culinario, es asimilado al primer ministro. Se le atribuye la doble responsabilidad de satisfacer los requerimientos gastronómicos de los reyes y de ocuparse de los estofados destinados a los dioses. Velaba con un cuidado escrupuloso por la dosificación apropiada de los sabores y de las substancias que certificaban el equilibrio de las esencias del cuerpo soberano, con el fin de armonizar sus pasiones e impedir que alguna perturbara sus hu-

mores y que, al alterar su sagacidad, no perjudicara el buen gobierno de la nación. Pero el intendente se ocupaba también y sobre todo de la selección y de la preparación de las víctimas ofrecidas a los dioses y a los ancestros. Los cultos religiosos servían para determinar la posición que cada uno ocupaba en el interior de la jerarquía, de suerte que realizar un sacrificio venía a significar un acto de gobierno. El rito, confundido con el sacrificio, formaba el armazón de la sociedad, en la medida en que constituía un sistema completo y coherente que permitía atribuir a cada cual su grado y, con ello, su obligación administrativa en función de los alimentos consumidos durante la ceremonia. Las categorías culinarias manifestaban la jerarquía de las diferentes clases de seres: los dioses, los ancestros, los hombres, que, a su vez, remitían a un modo específico de cocción. Lo quemado para los dioses, lo crudo para los ancestros y lo cocinado para los hombres. Por su parte, los hombres se repartían en grupos de acuerdo con su tipo de alimentación. Estaban los «consumidores de carne» y el resto. Se denominaba «consumidores de carne» a los Grandes Oficiales que ejercían un cargo en el Estado. El régimen carnívoro no representaba simplemente una marca de estatus social, como el número de bolsillos o el espesor del tejido de los chaquetones durante el régimen maoísta. Estaba dotado de un significado religioso y debe ser situado en el

esquema del sacrificio sangriento. Las responsabilidades ejercidas por los miembros de la nobleza estaban determinadas por el lugar que éstos ocupaban en la jerarquía de los cultos a los ancestros, de suerte que el alcance de la autoridad que detentaban se decidía en función de la posición de los dioses a los que ofrecían culto. El acto político por excelencia, que al mismo tiempo soldaba la comunidad y la dividía en grupos jerárquicos estancos, se resumía en la manducación e, inmediatamente después, en la distribución escalonada de los restos de los alimentos ofrecidos a los dioses. Si concedemos crédito a su biógrafo, Confucio habría dimitido de su cargo de ministro no ya cuando su soberano, con la mente ocupada por las hermosas mujeres que le habían sido entregadas por el reino rival de Qi con el propósito de distanciarlo del sabio, descuidó asistir al consejo de ministros sino cuando olvidó entregarle su parte de restos sacrificiales.

La función principal del sacrificio consiste en jerarquizar a los seres humanos por medio de la categorización de los dioses; pero también consiste en una forma de obtener poderes sobrenaturales, una cosecha abundante y de certificar la subsistencia a los hombres. Esa es la razón de que, en el sacrificio realizado por el emperador en honor a la divinidad suprema, se asociara el Soberano Mijo, Heji, ancestro fundador del

linaje de los Zhou y patrón de las actividades agrícolas, al Cielo. En un himno perteneciente al *Libro de las Odas*, la descripción de la ceremonia del sacrificio de los ancestros se inaugura con la descripción idílica de los cultivos de mijo exuberantes, a la vez condición y efecto de la oblación.

El fuego de la cocina, complemento necesario para la cultura del cereal, célebre gracias a los poetas del progreso y de la civilización, va a instaurar dos universos distintos: por un lado los animales y los bárbaros que no conocen la cocción y, por el otro, los hombres civilizados, entre quienes el arte culinario perfila el acto civilizador. Para los taoístas, al separarlos de los animales, la actividad técnica aleja a los hombres de los dioses y abrevia sus días. El mundo cultivado en el que la pirotécnica y los trabajos agrícolas en los campos han acabado por hundir a los seres humanos es sinónimo de putrefacción y de muerte. Los cereales constituyen un veneno. Ensucian el organismo, lo corroen con sus emanaciones pútridas y producen una sobreabundancia de materia fecal. Además, sus exhalaciones deletéreas favorecen el desarrollo de genios maléficos: los «Tres gusanos» o «Tres cadáveres». Desempeñan en el interior del cuerpo humano la misma función calamitosa que los funcionarios y los policías en el interior del cuerpo social. Representaciones del panteón comandado por la burocracia celeste, ascienden al firma-

mento durante unas fechas precisas para entregar sus informes y denunciar las faltas de aquel que los acoge, con el fin de que le sean recortados años de vida.

La emergencia de la civilización no provoca únicamente que los hombres caigan en el ámbito de lo excremental, instaura también una nueva relación con los dioses, que queda reflejada en las ofrendas sanguinolentas. Los «Tres gusanos» expresan la naturaleza repugnante de la práctica sacrificial normal, aquella que, compartida por el conjunto de la sociedad, es sancionada por un tipo de alimentación y una relación con la divinidad contaminada por la sangre y la suciedad. Ese culto nauseabundo es citado precisamente como ejemplo, en una suerte de lapsus revelador, por el detractor de Xi Kang:

> ¡Hete que un buen día declaran que los cereales perjudican gravemente a la salud, que las carnes y los licores son veneno para el organismo [...]! Sin embargo, ¿los himnos sacrificiales no afirman que las víctimas son numerosas y abundantes, grasas y suculentas, y que el Soberano de lo Alto se deleita con ellas [...] que el trigo y el mijo esparcen un aroma agradable que atrae a los espíritus y los dioses? ¡Si esos alimentos son ensalzados por los dioses, todavía deben serlo más por los hombres!

Al desplazar la contestación del terreno político al de lo religioso, al igual que los pitagóricos y los

cínicos, los taoístas rechazaron el lugar concedido a los hombres por la ortodoxia. Trataron de esquivar la condición humana, ya sea equiparándose a los dioses o a los animales; o, más bien, se igualaron a los dioses convirtiéndose en animales. Renunciaron a la alimentación cerealina para vagar por las montañas y sustentarse de manjares salvajes —caza, piñones, agáricos, etc.—, de suerte que sus cuerpos se cubrían de pelo, sus músculos y sus tendones se fortalecían. De esa manera, podían recorrer sin esfuerzo mil millas en una sola jornada y alcanzar una longevidad de trescientos años. Por medio de movimientos gímnicos calcados de los de los animales salvajes, pájaros que extienden sus alas, osos que se balancean y estiran el cuello hacia el cielo, murciélagos y tigres que retuercen su nuca para mirar hacia atrás, monos que se cuelgan cabeza abajo, robustecen su potencia vital; o bien recorren la campiña, como extraviados, sumergiéndose en la confusión de los primeros tiempos, «sin saber dónde están ni a dónde van». Paralelamente, gracias a la ingestión de elixires y plantas sagradas que se ofrecen a ellos, se vuelven luminosos y leves como espíritus y, al nutrir en su interior un embrión de inmortalidad, acaban elevándose a los cielos en una apoteosis. Al reconciliarse con los tiempos salvajes de la humanidad primitiva, desbordan el mundo de la separación facticia operada por la sociedad y sellada por el sacri-

ficio para acceder a la divinidad. En una palabra, se reencuentran con la edad de oro.

Xi Kang nos proporciona quizás el ejemplo más significativo. Su escrito *Rapsodia del laúd* vibra con ese impulso místico hacia lo divino:

> Envuelto en un torbellino asciendo por los aires y me detengo por un instante en la morada de los inmortales. Allí, solicito a Liezi ser recibido como amigo. Nutridos por los vahos de la noche, vestidos con las brumas matinales, alcanzamos volando el lejano firmamento. Todo se unifica. Soberano, me elevo y, lejos de cualquier inquietud, me abandono a la providencia.

Con todo, es el mismo Xi Kang quien, en su carta de ruptura enviada a Shan Tao, y con el propósito de hacerle entender qué clase de hombre es él, le confiesa que la libre educación que recibió lo convirtió en un animal salvaje incapaz de plegarse al protocolo rígido al que debe conformarse todo funcionario que ocupa un puesto:

> Además, al quedar huérfano muy pronto, fui abandonado a mi suerte por mi hermano mayor que toleraba todos mis caprichos de manera que el estudio de los clásicos fue totalmente desatendido en mi caso. Me revolcaba con tanto gusto en la pereza que mis tendones eran blandos y mi carne fláccida. Podía permanecer todo un mes o más sin lavarme la cabeza; y sólo cuando las comezones resultaban insoportables resolvía tomar un baño. Era preciso que mi vejiga estuviera a punto de

> estallar para que me levantara y decidiera ir a orinar. Habiendo contraído esos hábitos de pereza y laxitud desde mi más tierna infancia, sólo me gusta hacer lo que me viene en gana. Esa simplicidad inicial me alejaba cada vez más de las convenciones, mientras que el gusto por la ociosidad y el reposo no cesaba de aumentar en mí. Y mi entorno, rebosante de indulgencia, nunca pretendió curarme de esos defectos. A todo ello se añade el hecho de que la lectura de Zhuangzi y de Laozi me enseñara a amar la libertad. La aspiración a las promociones y a los honores pronto se disipó en mí mientras que cada día aumentaba la resolución de abandonarme a lo natural.

Para concluir, se compara con un ciervo adulto que, al no haber vivido jamás en cautividad, enloquece ante la visión del cabestro y no anhela más que regresar a su bosque natal. Insiste, pues, en la importancia de las funciones animales y la necesidad vital de obedecer a los impulsos naturales. Así, una de las razones que le impiden desempeñar una función en la corte es que al tener el cuerpo repleto de comezones, necesita rascarse perpetuamente; impulso que se vería contrariado por las pesadas vestimentas solemnes y la obligación de plegarse a los gestos protocolarios, por no mencionar la necesidad de permanecer largo tiempo sentado, rígido e inmóvil, con hormigueos en las piernas. Pero si proclama para sí la animalidad, esa misma animalidad lo designa como un ser divino. Al mismo tiempo que evoca su parecido con el ciervo, se

compara también con el fabuloso pájaro del *Zhuangzi* que no se alimenta más que de agua pura y de cereales aromáticos y frente al cual un murciélago cree que pretende disputarle los restos de una rata muerta. De suerte que ese asilvestramiento y ese retorno a la vida natural —adora recorrer los bosques y divertirse con el espectáculo de los animales— es el preludio obligado a sus periplos extáticos. Para Xi Kang el ascesis místico tiene como condición primordial un regreso a la confusión propia del animal, del infante o del salvaje. En ese sentido, se inscribe en la misma línea argumental que el *Zhuangzi*, para quien la realización del hombre en su verdad natural pasa por la indistinción y el embotamiento. Eso es precisamente lo que el filósofo taoísta expresa mediante el célebre relato en que Caos acaba expirando cuando los dos cofrades a los que había tratado magníficamente, con una amabilidad mal emplazada, le practican orificios sensoriales y lo hunden en el universo de las separaciones ficticias. Esos temas que atraviesan el conjunto de la obra serán desarrollados por Xi Kang en su teoría de la desvinculación y retomados en su respuesta a la refutación de Xiang Ziqi.

A diferencia de Xianq Ziqi y de Ge Hong, que no adoptaron más un aspecto parcial del *Zhuangzi* y que, por tanto, acabaron traicionándolo —el primero al desarrollar una filosofía vaga de la evitación y de la

supervivencia, el segundo al dedicarse al culto exclusivo de los inmortales y al practicar técnicas de meditación inspiradas en el «asentamiento en el olvido» de Zhuangzi sin ser consciente de que estas se encuentran íntimamente asociadas a una reflexión sobre el poder y la autoridad—, Xi Kang procuró aplicar a la letra, en cada uno de sus gestos, los preceptos del filósofo al considerar que se trata de una *totalidad* que no podía ser comprendida más que viviéndola. No sólo se inspira de la filosofía de Zhuangzi en sus ensayos y sus poemas, sino que todas sus actividades se encuentran determinadas por los escritos de su modelo: su predilección por la cítara no es desde luego incompatible con la tradición confuciana, el propio Confucio era un fervoroso adepto de ese instrumento, pero su *Rapsodia* demuestra que pretendía inscribirse en la vena cósmica de las melodías sobrehumanas descritas por Zhuangzi en los capítulos «Sobre la identidad de las cosas» o «Movimiento celeste». Instaló una fragua bajo el sauce umbroso de su jardín y se complacía en manejar el martillo en sus momentos de descanso; se ha señalado a menudo el carácter simbólico de esa actividad que imita la del Tao, comparado por muchos autores a un herrero o un alfarero. Pero de una forma más general, se conformaba al modelo del sabio de acuerdo con Zhuangzi, a menudo un artesano, un carnicero, un carretero o un barquero, que, mediante

la práctica de su arte, accede a la comprensión íntima del funcionamiento de las cosas.

Un inmenso sentimiento de cólera y de injusticia tuvo que adueñarse de Xi Kang tras su arresto y su condena a muerte. No pudo a buen seguro evitar aplicarse la parábola del árbol y de las dos ocas:

> En el transcurso de una excursión a la montaña, Zhuangzi percibió un árbol espléndido desdeñado por los leñadores al tratarse de un ejemplar impropio para cualquier uso, y se extasió ante la utilidad de la inutilidad que había permitido al árbol alcanzar el término natural de su existencia. Al descender de la montaña, se detuvo en casa de un viejo amigo, que se dispuso a sacrificar una oca en su honor. Entonces, su mozo le preguntó: «Matamos la oca que sabe cacarear o la otra?». «¡La otra, por supuesto!», respondió el hombre. Al día siguiente, los discípulos confiesan abiertamente a Zhuangzi su perplejidad: ¿qué actitud conviene adoptar, la utilidad o la inutilidad, pues si la inutilidad permitió al árbol escapar al hacha, no pudo evitar sin embargo que la oca acabara dentro de una cazuela? Zhuangzi sonrió y replicó: «¡Yo me situaría entre las dos! ¡Yo me situaría entre las dos!». Después, al recobrar la seriedad, dijo: «De hecho, parecía mantenerse en la inutilidad pero se trataba de una falsa inutilidad; esa es la razón de que no pudiera evitar el perjuicio».

Esa referencia confiere todo su patetismo a los versos del poema «Rabia de un prisionero» compuesto por Xi Kang en su calabozo sólo algunos días antes de

su ejecución, y cuyo título recuerda al escrito «Indignación de un solitario» del político Han Fei, redactado también en la prisión en la que este había sido arrestado tras un complot urdido por su mejor amigo:

> Me ha faltado pureza, me he dejado atar, y mi espíritu importunado agita sombríos pensamientos. El infortunio no cae del cielo, es el fruto de mi desatino. Cuando la razón se eclipsa, se trama la desgracia. Apresado, he tenido que responder a un interrogatorio y me encuentro ahora en el calabozo. Me avergüenza solicitar mi gracia. Los tiempos no me son propicios, y por mucho que trate de convencerme de que he sido justo y recto, mi alma ha sido humillada, mi voluntad abatida. ¿Acaso el caudal de los ríos más puros bastaría para lavar mi mancha?
>
> ¡Graznidos de ocas salvajes! Agitando sus alas se dirigen hacia el norte, han decidido marcharse en el momento oportuno. Al realizar sus deseos, ignoran la tristeza. Por desgracia, me enojo y suspiro, no puedo acompañarlas. Las circunstancias son contrarias a mis anhelos y me encuentro retenido aquí.

La evocación de las ocas salvajes, de un modo consciente o inconsciente, remite a la versión doméstica de la fábula y proporciona la solución a la aporía del *Zhuangzi*, aunque se trata de una solución que, fatalmente, no puede desplegarse más que en las alturas del cielo poético.

Resulta tentador aproximar las tesis defendidas por el poeta a algunos temas estoicos, tal y como fue-

ron expuestos por ejemplo en las *Disputaciones tusculanas* de Cicerón, y comprobar hasta qué punto la disputa con Xiang Ziqi es una suerte de versión china de la polémica clásica entre epicúreos y estoicos. No obstante, la semejanza no es más que puramente formal; Xi Kang no pretende alcanzar en modo alguno la sabiduría sino, antes bien, la locura, o cuando menos esa suerte de locura inspirada que permite escapar al infierno de la política. Pero sobre todo, la condena de las pasiones y del gusto por los placeres fáciles debe interpretarse en el contexto del sistema general de cuestionamiento de las categoría de la razón desarrolladas por Zhuangzi. Para este, las formas de la inteligencia intencional se encuentran en el origen mismo de las formas de la opresión jerárquica, a través de la instauración de una dicotomía falaz entre interioridad y exterioridad. También Xi Kang, como discípulo consecuente del filósofo, se habría entregado a una crítica de los deseos únicamente en la medida en que estos encarnan la manifestación de la conciencia separada, responsable de la alienación. Desde el momento mismo en que planteamos un objeto exterior, este, al presentarse como ajeno, se plantea en tanto que fuente de avidez a causa de la resistencia que ofrece a nuestro empeño. Subyugada por lo externo, la subjetividad olvida su propia interioridad para entregarse a los placeres. A su vez, el mundo del disfrute y de la necesidad

reclama el trabajo. Por medio del trabajo se transforma el mundo, lo convertimos en mercancía pero estas se vengan de nosotros transformándonos; nos convierten en máquinas de producir y consumir productos. Tanto en Zhuangzi como en Xi Kang, el mundo de las cosas, de los objetos, del disfrute y del trabajo se opone al mundo dinámico, vivo, orgánico, caótico, turbio y confuso de la naturaleza. Prolongando su reflexión y expresándola en términos más actuales, podríamos decir que solo la noción de naturaleza permite salir del círculo estéril de un mundo considerado únicamente bajo la óptica de los medios y los fines. Tan pronto como la concebimos en el interior de una relación de apropiación, rebajada al rango de lugar que debe ocuparse o de materia que debe ser explotada, acaba por desaparecer convirtiéndose primero en utensilio, después en mercancía y finalmente en desecho. Por medio del trabajo, el disfrute y la posesión, ese fondo imposeíble y dinámico del medio natural acaba desmembrado, despedazado, dispersado y explotado; en una palabra, se vuelve alienable. La naturaleza resulta prácticamente negada en el proceso de apropiación mercantil, al igual que es aniquilada intelectualmente mediante el movimiento de la conciencia que la disuelve en la abstracción de una multiplicidad de elementos, discretos y fraccionados. A la destrucción del medio exterior le acompaña la cosificación de la con-

ciencia en el deseo de posesión, de suerte que somos desposeídos de nosotros mismos por las cosas que poseemos y que nos poseen por el mismo deseo de su posesión. Así, el proceso de deshumanización del hombre —y el proceso paralelo de desnaturalización de la naturaleza, consistente en negar toda vida para sustituirla con lo artificial— empieza cuando, mediante el uso perverso de nuestro intelecto o de nuestra sensibilidad, oponemos a nuestra subjetividad un mundo objetivo supuestamente ajeno en el cual, una vez que lo hemos establecido, quedamos presos al convertirlo en foco de nuestros deseos y temores

Si fuera preciso establecer un paralelismo, me parecería más pertinente hacerlo con la polémica desencadenada por cierto escribiente que se pretende filósofo contra las acciones «antipublicitarias» llevadas a cabo en el metro de París hace algún tiempo. La exaltación del consumo espectacular considerado como fin último y único de la existencia humana proporciona la demostración de que, en ciertas circunstancias, la llamada al disfrute sin trabas y sin tiempos muertos encarna la expresión paroxística del pensamiento sumiso. La violencia de la represión judicial suscitada por la denuncia de la naturaleza dictatorial de un sucedáneo de felicidad obligatoria manifiesta suficientemente la carga crítica (a pesar de las reservas que

se puedan emitir respecto a sus objetivos y métodos), al mismo tiempo que desvela la connivencia de sus detractores con el sistema vigente.

Si nos hemos extendido tanto en Xi Kang ello es debido, por un lado, a que al tratarse de una de las figuras más conocidas y más populares de la literatura china, contamos con una gran cantidad de referencias sobre el personaje y su pensamiento; y, por otro lado, porque resultaba necesario explicar de qué manera el arte de nutrir el principio vital contenía una crítica del poder y de la organización social.

De Bao Jingyan, apenas sabemos nada. No nos quedan de él más que las pocas páginas milagrosamente preservadas por Ge Hong. Esa oscuridad es elocuente, desde luego; nos indica que ese hombre no pretendió ningún puesto oficial y que vivió prácticamente ignorado por todos. Pero también nos dice algo sobre Ge Hong que debe temperar nuestro juicio inicial. A él le corresponde el honor de haberse dignado a replicar a un perfecto desconocido que profesaba tesis incendiarias, y de haber mostrado el suficiente respeto hacia sus teorías como para reproducirlas *in extenso* antes de refutarlas. Este interés por Bao Jingyan y la deferencia que demuestra traslucen una especie de

simpatía, incluso de connivencia, con su detractor; de modo que se nos antoja la sospecha de que a Baopuzi, el Maestro que Alberga la Simplicidad, como se hacía llamar Ge Hong, no le desagrada del todo exponer las opiniones del rebelde. Cabe preguntarse, pues, si ese debate y esas protestas indignadas no constituyen una estratagema que le habría permitido exponer a sus contemporáneos esas ideas subversivas sin asumir demasiados riesgos e, incluso, si Bao Jingyan no es en realidad más que un pseudónimo del propio autor.

Jean Levi

PRIMERA POLÉMICA

De la inutilidad de los príncipes

Controversia entre Bao Jingyan y Baopuzi

Bao Jingyan[1] frecuenta con deleite los libros de Laozi y Zhuangzi. Por medio de la persuasión de discursos hábilmente confeccionados se propone demostrar que las épocas reculadas de la antigüedad en que no había príncipes son superiores a los tiempos del presente. Así, los argumentos de su razonamiento se presentan de la siguiente guisa:

Los letrados confucianos sostienen: «El cielo dio vida al pueblo y, con ello, estableció un príncipe».[2] Pe-

1 La edición de Yang Mingzhao 楊明照, procura una variante del nombre propio del polemista: Baosheng Jingyan 鮑生敬言 (Yang Mingzhao 楊明照, *Baopuzi waipian jiaojian* 抱朴子外篇校箋, Zhonghua shuju, Beijing, 1996, p. 493).

2 La cita pertenece al comentario de los *Anales de Lu* o *Primaveras y Otoños*, texto estrechamente vinculado a la doctrina confuciana y redactado presumiblemente durante el siglo v a. C.: cf. Yang Bojun 楊伯峻, *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注, Duque Wen 文公, año 13, Zhonghua shuju, Beijing, 1989, p. 596.

ro, a propósito de esa oración sincera expresada por el augusto cielo cabe preguntarse si este se dedica realmente a componer arengas. Los poderosos abusan de los débiles de manera que estos resultan dominados; los inteligentes embaucan a los necios de suerte que estos acaban trabajando para los primeros. La dominación de los débiles es el resultado de la instauración de príncipes y vasallos; el trabajo consiste en la gestión de la fuerza bruta del pueblo. La subordinación y el mando proceden de la lucha entre fuertes y débiles así como de la relación entre inteligentes y necios, sin que el cielo azul nada tenga que ver en ello.

Inmersas en la confusión primordial en la que se estima aquello que carece de nombre,[3] las masas hallaban la felicidad en la satisfacción de su voluntad. Y es que deshojar el laurel y «desgajar el árbol de la laca» no es la aspiración de los árboles; desplumar al faisán

3 La expresión *wu ming* 無名, literalmente «sin nombre», es empleada sobre todo en los textos vinculados al taoísmo filosófico para designar un estado anterior a la formación de los seres y la imposición de apelativos sobre ellos. A menudo se utiliza para referirse al propio curso o *dao* 道, principio regulador innombrable del que emanan todos los nombres. Al mismo tiempo, «sin nombre», tomando el término *ming* 名 en su sentido de «renombre», podría designar también en este pasaje un período en que los hombres no competían aún por la celebridad y se mantenían en el anonimato.

para confeccionar ornamentos con sus plumas contraviene el deseo de las aves; soportar la montura y portar correaje no responde a la naturaleza innata de los caballos; tirar de un carro florido y transportar pesadas cargas no supone la alegría de los bueyes. El germen de la inteligencia artera se halla en el quebrantamiento forzoso de la genuina condición de los seres; en el abatimiento de la vida vegetal con fines vanos; en la captura de aves y cuadrúpedos para suministrar divertimentos; en horadar hocicos originalmente íntegros; en trabar patas naturalmente desligadas.[4] Desde luego, no es esa la voluntad de la miríada de seres cuando emergen a la vida. Se emplean multitud de sirvientes para sustentar la existencia de los oficiales. Los nobles se enriquecen mientras el pueblo atraviesa apuros.

Devolver a la vida un muerto provoca un entusiasmo sin límites pero ¿acaso no vale más obrar de suerte que no haya muertos? Antes que intentar pescar una vana reputación mediante la recompensa de discursos, más vale renunciar. Cuando en el mundo reinan la contrariedad y el desorden, aparecen entonces la lealtad y la justicia; cuando las seis relaciones sociales

4 Bao Jingyan retoma en este punto un conocido pasaje del *Zhuangzi*: Guo Qingfan 郭慶藩, *Zhuangzi jishi* 莊子集釋, capítulo IX, Zhonghua shuju, Beijing, 1968, p. 343.

fundamentales no están armonizadas, irrumpen entonces la piedad filial y las obligaciones paternas.[5]

En los tiempos de la remota antigüedad, no había ni príncipes ni vasallos. Las gentes cavaban un pozo y bebían de él; labraban los cultivos y comían de sus frutos; al comenzar el día laboraban y al caer la noche descansaban. Se conformaban con lo que tenían. No había ni disputas ni rivalidad, ni honores ni ofensas. En las montañas no se habían trazado aún senderos ni en los cursos de agua podían hallarse embarcacio-

5 El pasaje alude el capítulo 18 del *Laozi* 老子: «Cuando el gran curso es abandonado aparecen humanitarismo y justicia; cuando surgen la inteligencia y el saber aparece el gran artificio; cuando las seis relaciones familiares no son armoniosas aparecen la piedad filial y al amor paternal» (Chen Guying 陳鼓應, *Laozi zhuyi ji pingjie* 老子註譯及評介, Zhonghua shuju, Beijing, 1989, p. 134). Por otro lado, las seis relaciones, llamadas «seis posiciones» (*liu wei* 六位), estarían constituidas por el soberano, el súbdito, el padre, el hijo, el marido y la esposa. Uno de los manuscritos inéditos descubiertos en el yacimiento arqueológico de Guodian 郭店 en 1993, conocido como *Las seis virtudes* (*Liu de* 六德), establece nítidamente el valor capital de esas posiciones para el mantenimiento de la cohesión y armonía de un cuerpo social bien articulado al afirmar: «La vida del pueblo debe contener necesariamente maridos y mujeres, padres e hijos, soberano y ministros, es decir, las seis posiciones» (Jingmenshi Bowuguan 荊門市博物館, *Guodian Chu mu zhujian* 郭店楚墓竹簡, Wenwu chubanshe, Beijing, 1998, p. 188).

nes o puentes.6 Los valles no comunicaban entre sí y, por consiguiente, no había congregaciones; al no formarse grandes aglomeraciones de personas, tampoco se daban querellas entre ellas.7 No se trepaba a la copa

6 Referencia explícita al *Zhuangzí:* «Por eso, en los tiempos de la perfecta virtud los hombres caminaban pausadamente, y su mirada era franca. En esa época no había senderos ni surcos en las montañas, ni sobre las aguas barcos o puentes. Todos los seres se multiplicaban y vivían cerca unos de otros» (Guo Qingfan, *Zhuangzíjishí,* capítulo ix, p. 334).

7 El pasaje apunta aun pasado remoto sin fricciones ni disputas sociales debido a que la población era escasa. Se trata de un argumento que ya está presente en varios autores del período de los Reinos Combatientes y que encuentra su mejor formulación en las tesis del pensador autoritario Hanfeizi # # (280-233 a- C.). Para este, la razón de que esas sociedades arcaicas alcanzaran una perfecta convivencia pacífica, carente de antagonismos, ajena a las disputas, se debe exclusivamente al desequilibrio manifiesto entre una población escasa y unos recursos materiales abundantes. En su opinión, la extraordinaria opulencia que caracterizó la vida de esos remotos antepasados hizo que estos pudieran saciar completamente sus deseos, realizar plenamente sus inclinaciones más básicas, sin que se produjeran conflictos; la abundancia de recursos diluye la competencia por la supervivencia y evita que se desencadenen las disputas en el interior de la sociedad, de suerte que los hombres se pueden permitir incluso el lujo de gobernarse por sí mismos *(min zi zhi* Miá) sin necesidad de recurrir a ninguna instancia superior o exterior de naturaleza represiva (véase Chen Qiyou *Hanfeizi xinjiao zhu* capítulo xnx, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2000, pp. 1087-1088).

de los árboles para sisar en los nidos ni se penetraba en la profundidad de los abismos y barrancos; los fénix descansaban en los patios de las casas, y los dragones se posaban en grupo y deambulaban en los lagos de los jardines. Era posible caminar sobre la cola de tigres hambrientos y se podían sostener en las manos serpientes venenosas. Al acceder a las marismas, las gavinas no salían volando; y al adentrarse en los bosques, ni los zorros ni las liebres se asustaban. La autoridad y el interés egoísta aún no habían florecido; la desgracia y el desorden aún no intervenían. Los escudos y las alabardas carecían de utilidad alguna y no se construían murallas defensivas ni fosos. Los diez mil seres permanecían en la identidad umbrosa, olvidándose mutuamente en la unidad del curso natural.8 No

8 La expresión china que hemos decidido traducir por «identidad umbrosa» es *xuan tong* 玄同 y designa, en la literatura taoísta de la antigüedad, la etapa anterior a la formación concreta de los seres, la fase de confusión-unión característica de los tiempos primordiales, tanto en un sentido cosmológico como político, esto es, el período en que los seres humanos no habían sido aún divididos y agrupados en función de jerarquías. Por otro lado, a mi juicio no es posible asignar un término castellano definitivo a la compleja noción china *dao* 道. Como ocurre con otros conceptos filosóficos de la literatura de los Reinos Combatientes, para el caso del término *dao* existe toda una constelación de nociones que se encuentran dentro de su campo semántico y que dan cuenta de su significado. No es posible ofrecer una traducción única y permanente ya que, por un lado, el concepto es polisémico y, además,

se propagaban las plagas ni las epidemias, y las gentes alcanzaban el límite natural de sus vidas. Sus torsos albergaban pureza y de sus corazones no brotaba la agitación.9 Se contentaban con tener algo que llevarse a la boca y, una vez llena la panza, holgazaneaban. Sus palabras no eran lisonjeras, sus andares no eran pomposos. ¿Acaso sería posible obtener del pueblo mayor riqueza por medio de impuestos? ¿Acaso se le podría obligar a trabajar con mayor celo por medio de castigos severos?

Pero entonces sobrevino la decadencia. Se comenzó a recurrir a la inteligencia y emergió la astucia. Declinó la virtud y se instauraron las diferencias en función de la edad. Florecieron las cortesías, las genuflexiones, las reverencias y las postraciones rituales; se multiplicaron los atuendos dorados propios de los grandes oficiales; se erigieron túmulos de tierra funerarios que acariciaban las nubes; se tiñeron de cinabrio

es empleado con sentidos y propósitos distintos por los diferentes autores. Así, traduciremos dicha noción por «curso», «método» o «principio» según el autor y el contexto en el que se menciona. Para la traducción de *dao* como «curso» sigo la convincente propuesta sugerida por Anne-Héléne Suárez en su excelente versión del Laozi: *El libro del curso y la virtud,* Siruela, Madrid, 1998.

9 Alusión a un pasaje del *Zhuangzi:* Guo Qingfan, *Zhuangzijishi,* capítulo ➢, p. 436.

los hombres sabían agruparse como aves y dispersarse como bestias cuadrúpedas, que habitaban en nidos y que se refugiaban en cavernas, que se nutrían de sangre y pelo, y se vestían con forraje trenzado. Los tiempos en que aún no se habían establecido las jerarquías de las seis relaciones sociales fundamentales entre los hombres y se carecía de la potestad procurada por los rangos y los grados, no son comparables a las épocas posteriores, cuando se cuenta ya con amplias moradas para protegerse del calor y del frío, se come arroz refinado y otras delicias, se confeccionan elegantes y sutiles ropajes tanto para el invierno como para el verano, se disponen de normas precisas y de una administración eficiente, y se cuenta con una plétora de funcionarios con tareas bien diferenciadas de manera que reina el respeto en el universo.

Una vez instituidos lo noble y lo villano, se aprecian las recompensas y se temen los castigos. Al contrario,

allí mismo. Una vez terminada la faena en el campo y almacenada la cosecha, regresaban a sus aldeas y se encerraban en casa para pasar allí las estaciones frías en que la tierra, sacralizada, no podía ser profanada por los instrumentos de roturación. Este período de frío, humedad, oscuridad y reposo para el varón era, en cambio, el de máxima actividad para las mujeres, que se dedicaban a tejer y a preparar la ropa para el siguiente año. Para una explicación más detallada, véanse las aportaciones de Marcel Granet, *La religión des chinois,* Albin Michel, Paris, (1929) 1994, pp. 41-45.

con la igualdad en autoridad y el equilibrio de fuerzas, se producen disputas, querellas y recelos. De ahí que los hombres sabios, siguiendo el mandato del Cielo, crearan innovaciones técnicas: trampas y nasas para la caza y la pesca, la quema de boscajes adaptada a los ciclos de los astros, la catalogación de las plantas para la selección de gramíneas, o la construcción de moradas en las que protegerse de la intemperie. Dispusieron las cosas para extraer de ellas alguna utilidad, eliminaron lo perjudicial promoviendo lo beneficioso, de suerte que obtuvieron la adhesión de las gentes comunes y fueron venerados. El principio que rige la relación entre gobernantes y gobernados consiste en promover la vida. ¿Cómo podría, pues, basarse en el embaucamiento de los necios y en el abuso de los débiles?

Los Tres Augustos y los Cinco Emperadores[16] se sucedieron en el trono y la enseñanza del gran principio[17] prosperó: con las normas esclarecidas, se cum-

16 Los Tres Augustos (*san huang* 三皇) se refieren a Pan Gu 盤古, Fu Xi 伏羲 y Nüwa 女媧. Por su parte, los Cinco Emperadores (*wu di* 五帝) se refieren al Emperador Amarillo, Rojo, Azul, Blanco y Negro. Todos ellos son figuras legendarias vinculadas en la tradición a innovaciones civilizadoras y a grandes gestas de ordenamiento cósmico y político.

17 El término que traduzco por «gran principio» es *dao* 道. Véase, más arriba, la nota 8.

plían las recompensas y los castigos eran evidentes. El pueblo componía odas puras y honestas. La transformación civilizadora se propagó impetuosamente por doquier. Los Tres Estrados eran firmes y los Siete Reguladores observaban los límites.[18] Aves exuberantes como el fénix piaban en el palacio real al tiempo que el unicornio, atraído por el influjo eficiente de los monarcas, se dejaba ver en la capital. Las tortugas y los dragones exhibían signos preciosos desde los márgenes de los ríos. Los prodigiosos astros Jing y Lao resplandecían en el firmamento. Un viento augusto estimulaba las Nueve Regiones mientras que los artefactos nefastos permanecían ocultos en los arsenales gubernamentales. Gracias al sistema ritual, se gozaba de sosiego; gracias al efecto de la música, los castigos eran ecuánimes. La procacidad, la concupiscencia, la demencia y la violencia son vicios que se dan en el hombre con in-

18 Traduzco por «Tres Estrados» la expresión china *tai jie* 太階, que significa literalmente «gran paso», siguiendo los comentarios contenidos en un pasaje de los anales históricos de la dinastía Han o *Hanshu* 漢書 y mencionados en la edición de Yang Mingzhao (*Baopuzi waipian jiaojian*, p. 518), en donde se identifica dicha expresión con los tres estrados celestes, un conjunto de movimientos astrales. Por su parte, la expresión china *qi zheng* 七政, literalmente «Siete Reguladores», se refiere a los cuerpos celestes a los que la tradición atribuye la facultad de pautar y acompasar el tiempo, esto es, el ciclo de las cuatro estaciones: se trata del Sol, la Luna y los cinco cuerpos celestes (véase más arriba nota 14).

dependencia de los príncipes. ¿Por qué entonces Bao Jingyan insiste en los tiempos de decadencia y omite las épocas justas de excelente gobierno?

Durante la remota antigüedad, cuando los hombres eran todavía simples y sencillos, el pueblo se mantenía en una cándida ignorancia sin que sus facultades mentales estuvieran excitadas. Al igual que los niños, su inteligencia no se había despertado aún y por ello no puede decirse que dejaran de obrar sabiendo lo que hacían o que teniendo deseos lograran refrenarlos. De hecho, los hombres pugnaban por un pedazo de tierra que cultivar, las familias litigaban a propósito de un árbol o una gruta donde guarecerse. Cuando arriba no hay funcionaros que enmiendan la perversión y abajo proliferan las camarillas, los asuntos domésticos exceden en gravedad a los conflictos internacionales de suerte que los palos y las piedras llegan a ser más nocivos que las alabardas: los cadáveres se esparcen en los pastos y la sangre tiñe de rojo los senderos. En el caso de que la ausencia de príncipes se prolongara, los hombres perecerían hasta su completa extinción.

Ya se trate del fiero dragón o del dócil fénix, del diagrama del Río o del Escrito de Luo; ya sea que el fénix porta en su boca un talismán, que la tortuga contiene en su caparazón un signo profético, que el pez amarillo salte sobre una barca, que el pájaro púrpura

dibuje en el aire un auspicio, o que el viento forme un torbellino por tres veces consecutivas, se trata en todos los casos de fenómenos prodigiosos que se producen en épocas en que hay príncipes y nunca en períodos en que se carece de ellos.[19] El advenimiento de semejantes signos propicios expresa la voluntad de la Pilastra primordial,[20] ya sea un cambio en la atribución del mandato o ya sea la plenitud de un gobierno excelso. En lo que se refiere a la cuestión de que haya príncipes, si esta nada tuviera que ver con la voluntad del cielo que manifiesta su aprobación respondiendo [a las obras de los humanos], ¿cómo explicar entonces todos esos prodigios? ¿Y de qué modo lo confuso y lo turbio podrían constituir un período de esplendor sin que el principio celeste y el principio terrestre fueran separados? ¿Cómo resulta posible ensalzar la época en que se carecía de nombres sin que ni siquiera los ocho trigramas se hubieran formado? ¿Alberga acaso la creación un error? ¿Es necio el Augusto Cielo?

---

19 El texto menciona aquí una serie de célebres prodigios asociados en la literatura política y filosófica de la China antigua (por ejemplo, en el *Yijing* 易經 o el *Liji* 禮記) a la emergencia de grandes sabios y administradores.

20 La «Pilastra primordial» (*ji xuan* 極玄), literalmente la «pilastra oscura», es una expresión empleada habitualmente para referirse al cielo sobre todo a partir de la dinastía Han.

En sus refinados y meritorios argumentos, Bao Jingyan ensalza lo espontáneo. Con todo, me pregunto si por ventura puede considerarse que el hecho de conocer a sus madres y de ignorar a sus padres[21] responde a la condición innata de las masas y si acaso debemos entender que las postraciones de respeto ante nuestros progenitores no son más que ornamentos superfluos propios de nuestro tiempo. Así, no siendo posible abandonarse completamente a esa condición innata, resulta ineludible honestar a nuestros padres; y no siendo posible desdeñar el decoro, es obligatorio postrarse ante los mayores. ¿Cómo podrían los jóvenes convivir en paz si se abandonan a su condición innata y desdeñan toda forma de decoro?

En el pasado, los vivos carecían de moradas en las que refugiarse mientras que los muertos estaban privados de una sepultura en donde reposar. En los ríos no había embarcaciones y sobre la superficie no se

21 Se trata de un tema recurrente en las reconstrucciones, ya sean positivas o negativas, de los tiempos primordiales. Así, por ejemplo, el pensador autoritario Shang Yang 商鞅 (390?-338 a. C.) retoma esa cuestión en su descripción del estado de naturaleza que según él imperaba en esos tiempos reculados: «El Cielo y la Tierra se formaron y engendraron a las gentes. En ese momento, los hombres conocían a sus madres pero no a sus padres». (Jiang Lihong 蔣禮鴻, *Shangjunshu zhuizhi* 商君書錐指, capítulo VII, Zhonghua shuju, Beijing, 1986, pp. 51-52).

empleaban carretas tiradas por caballos.[22] Se ingerían alimentos venenosos que producían terribles ardores que podían incluso conducir a la muerte y, al ignorar la ciencia médica, quienes fallecían antes de haber alcanzado el límite natural de sus vidas eran innumerables.[23] Los sabios de épocas posteriores modificaron esos hábitos y se afanaron, desde entonces hasta el presente, en aleccionar al pueblo; no parece, pues, que ahora se pueda prescindir fácilmente de los beneficios aportados por su pericia y agudeza. De hecho, si le rogáramos al señor Bao Jingyan que habitara en la crudeza de esos tiempos reculados en que los vivos residían en cavernas y los muertos eran abandonados en los pastos sin recibir sepultura, en los que no había más remedio que vadear los ríos a nado y atravesar

22 Cf. Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, capítulo IX, p. 334.

23 En este punto, el texto parece referirse a cierta representación de los tiempos remotos que, entre otras fuentes textuales antiguas, aparece descrita en el *Hanfeizi*: «Los hombres, en ese tiempo remoto, se alimentaban de frutas, raíces y crustáceos; la podredumbre de las viandas crudas les perjudicaba las entrañas de modo que eran muchos los que morían de esa enfermedad; entonces surgió un sabio que encendió fuego con la ayuda de la madera del bosque y eliminó la fetidez de los alimentos gracias a la cocción. Los hombres, rebosantes de júbilo, tomaron como rey y le concedieron el título de Soberano de los Bosques» (Chen Qiyou, *Hanfeizi xin jiao zhu*, capítulo XLIX, p. 1085).

las montañas a pie cargando las mercancías sobre la cabeza; si le pidiéramos que se despojara de las vasijas y de los calderos para alimentarse sólo de viandas crudas y pestilentes, y que renunciara a la acupuntura para que, enfermo, confiara únicamente en los cuidados de la naturaleza; si le requiriéramos que desistiera del ornamento de ropajes y vestidos para vivir desnudo, y que se uniera a las mujeres encontradas en el camino por casualidad declinando el oficio de las casamenteras, se vería entonces forzado a confesarme que ello resulta del todo imposible. ¡Con más razón en el caso de los príncipes!

Ello sería posible si en los tiempos pretéritos los hombres fueran como los vegetales o los minerales, que resisten escarchas y heladas sin sentir frío o soportan escasez y carestías sin padecer hambre. Pero la necesidad de vestirse y de alimentarse está inscrita en nuestra propia condición innata. No sólo pugnamos por prebendas, riquezas y honores: un puñado de bayas silvestres engendra un litigio y un manojo de nabos basta para desencadenar un conflicto. El hecho de que nuestra condición innata esté dotada de deseos y de la búsqueda de nuestro propio beneficio es algo que brota con nuestro primer aliento de vida, desde el día mismo en que se ha completado nuestra forma individual. El robo y el asesinato son fruto de

lo espontáneo. Si el desorden no es atajado, ¿acaso es posible refrendar la existencia?

De tal manera, cuando el trono es ocupado por un monarca sagaz que orienta al vulgo, preocupado por observar los reglamentos, afanado en extremo desde el alba hasta el punto de que come sólo con la llegada del crepúsculo, este promueve la crítica y la reprobación con el fin de corregir sus propios errores, recurre a personas de confianza y a familiares para evaluarse, presta oído a los rumores y los comadreos para saber lo que de él se dice en la capital. Inquieto siempre por el porvenir, se muestra circunspecto como quien camina sobre la cola de un tigre. Propaga un viento limpio que barre la impureza, enarbola el frescor regio de la primavera para infundir deferencia en los súbditos. Sus edictos son infranqueables como montañas, infalibles como una densa nasa, de suerte que no hay escapatoria alguna para el culpable. Los castigos reprimen las faltas más nimias mientras que para los grandes crímenes las penas alcanzan a los familiares en noveno grado. Le espanta que las alimañas se hagan con las riendas de la administración al impedir la difusión de los principios morales, le atormenta que clanes malignos logren valerse de su autoridad, y le aterroriza que los malhechores puedan perjudicar a la nación. Por mucho que cuente con unos guardianes formidables

dispuestos a aniquilar al sedicioso, con unos funcionarios valerosos prestos a conducir la disciplina hasta el último rincón del reino, no ha habido nunca una época exenta de insensatos e intrigantes. Nunca hasta ahora se ha estado libre de ellos. Si no hubiera rigor, los grandes bandidos como Zhi[24] andarían sueltos torturando y asesinando impunemente sin que las gentes de bien tuvieran más remedio que aguardar la fatalidad; si no se pudiera contar con un gobernante sagaz ni con unas fronteras bien definidas, sería tan vano esperar obtener la paz como que la población de los países de Yi y de Qi fueran todos Liu Xiahui.[25] Ello resulta tan improbable como cargar a hombros un cerdo y pretender no oler después, como vadear un río sin mojarse, como conducir a galope un caballo sin mordaza ni arneses o como dominar una falúa endeble en un caudal impetuoso sin la ayuda de un timón.

---

24 Zhi el bandido (Dao zhi 盜跖) es un célebre salteador de la antigua China, del que aún se discute la procedencia, el tiempo en que vivió e incluso su realidad histórica. Aparece en varias fuentes textuales de la antigüedad, entre ellas, el *Zhuangzi*, en donde se le dedica todo un capítulo (el XXIX).

25 Liuxia Hui 柳下惠 es un personaje oriundo del país de Lu 魯 y contemporáneo de Confucio que aparece citado en varias ocasiones en las *Analectas* (*Lunyu* 論語) y en la obra atribuida al otro gran pensador confuciano Mencio o Mengzi 孟子; se trataba de un alto dignatario que desempeñó funciones asociadas a la justicia y era un ejemplo de virtud.

Bao Jingyan replicó lo siguiente:

A LAS posiciones del cielo y la tierra les corresponde dos clases de hálitos vitales. Aquello que es afín al principio masculino y activo se eleva hacia las nubes mientras que aquello que se inclina hacia el principio femenino y latente se precipita hacia los ríos. Los seres desarrollan su condición innata a partir de lo duro y lo blando, sus vidas siguen las pautas de las cuatro estaciones y los ocho segmentos temporales. Todos ellos se confían a aquello que les procura estabilidad sin que se puedan establecer diferencias entre superiores e inferiores. Una vez se han fijado las distinciones entre gobernantes y gobernados, se precipitan los cambios. Al modo de las marmotas que perturban a los peces o de las aves rapaces que alborotan a los gorriones, la administración oprime a las gentes y las prebendas oficiales empobrecen al pueblo. Acumulan tesoros y riquezas, visten exuberantes ropajes, erigen inmensas terrazas y miradores; en su mesa cuentan con servidores por doquier, sus vestidos portan el emblema del dragón y en sus aposentos privados se aglomeran las doncellas mientras que en el exterior abundan los solteros; coleccionan joyas difíciles de conseguir, valoran los bienes raros y escasos, acumulan objetos superfluos y dan rienda suelta a sus capri-

chos. Pero si no son ni potencias divinas ni espectros, ¿de dónde sale toda esa opulencia?

La acumulación de bienes implica que el pueblo frugal padezca carencia y frío; los equipamientos de los oficiales dilapidan los recursos del país; el abastecimiento de los nutridos guardas y centinelas liquida el sustento de las gentes humildes. El pueblo, carente ya de alimentos y vestidos, debe, además, soportar la imposición de colosales impuestos así como el tributo en trabajos obligatorios, de manera que la vida de los humildes se torna intolerable. Helados de frío y famélicos, se disponen a quebrantar las leyes con el fin de preservar su supervivencia. El soberano se aferra a su posición de poder lleno de miedo y ansiedad, sus oficiales fruncen el ceño y, como quienes se disponen a cruzar un abismo o a caminar sobre una fina capa de hielo, se muestran temerosos y circunspectos. Por miedo a no poder contar con el apoyo de sabios y valerosos, ofrecen inmensas prebendas y recompensas; temiendo la acción de conspiradores y traidores, ordenan la construcción de elevadas murallas y profundos fosos. Sin embargo, no alcanzan a comprender que al ofrecer inmensas prebendas y recompensas sólo consiguen empobrecer al pueblo y excitar la arrogancia de los oficiales; que para la construcción de elevadas murallas es necesario aumentar los impuestos milita-

res y que con ello no hacen sino provocar el ingenio de las maniobras ofensivas. Ese es el motivo por el cual se repartieron el oro del tesoro del palacio Lutai y las reservas de grano de Juqiao para regocijo de todos.[26] ¡Pues mayor sería el regocijo si no se acumularan tesoros y no se almacenaran reservas de grano! [Por eso también el rey Wu] desató sus bueyes en el bosque de los melocotoneros, desenganchó sus caballos en las colinas de Huashan, guardó sus alabardas y escudos, almacenó sus arcos y flechas, con el fin de establecer la gran paz.[27] ¡Pues mejor sería aún si no se formaran

---

26 De acuerdo con lo que se afirma en *Las Primaveras y Otoños del señor Lü*, el rey Wu 武王 de los Zhou 周, tras vencer militarmente al decadente último monarca de la dinastía Shang 商, dividió el territorio conquistado en feudos que fueron entregados a sus aliados. Además, restauró el honor a Pangeng 盤庚, un buen soberano de la dinastía Shang, ordenó distribuir los cereales almacenados en la localidad de Juqiao 巨橋 y repartió el enorme tesoro acumulado en el célebre palacio de Lutai 鹿臺: Chen Qiyou 陳奇猷, *Lüshi chunqiu xin jiao yi* 呂氏春秋新校譯, capítulo xv, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2002, p. 851.

27 De nuevo, *Las Primaveras y Otoños del señor Lü*, entre otras fuentes textuales de la antigüedad, confirman que el rey Wu de los Zhou, tras haber repartido feudos, riquezas y títulos entre sus aliados, atravesó el río Amarillo 黃河 y regresó a su hogar, situado hacia el oeste, con el fin de transmitir lo ocurrido en su capital. Como símbolo de sus deseos de paz, se nos dice que desenganchó sus caballos en las colinas de la montaña Hua 華山, que soltó sus bueyes en el monte Taolin 桃林 y que

ejércitos y nada hubiera ya que atacar ni que defender! [Los príncipes] que viven en una cabaña con techo de paja y suelo de tierra, que renuncian a los ropajes lujosos, que tejen los embozos con remiendos de saco, que se abrigan con pellizas ajadas de tantos lavados, que deniegan los trajes de seda a sus concubinas, que declinan nutrir a los caballos con cereales y que se muestran frugales me hacen pensar en la anécdota a propósito del Bandido Zhi, quien repartía equitativamente el botín entre sus compinches.[28] Del mismo modo que aquellos que desvalijan al pueblo con moderación para lucirse como deferentes me recuerdan a esos peces que, fuera del agua, tratan de empaparse entre sí con sus salivas.[29]

Allí donde no hay individuos dispuestos a participar en las levas militares y en los trabajos obligatorios, donde no hay familias prestas a sufragar los

---

almacenó todo su arsenal militar: Chen Qiyou, *Lüshi chunqiu xin jiao yi*, p. 851.

28 A propósito del Bandido Zhi, véase más arriba la nota 24. En este punto se alude a un pasaje del *Zhuangzi* en que el personaje de Zhi el Bandido afirma que para él, el humanitarismo o benevolencia (*ren* 仁), la virtud moral cardinal del confucianismo, consiste en repartir el botín de los hurtos equitativamente. (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, capítulo x, p. 350).

29 Mención a un célebre pasaje del *Zhuangzi*. (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, capítulo vi, p. 242).

costes derivados del transporte de cereales, el pueblo se conforma con los frutos de la tierra y es feliz en sus ocupaciones; se siguen los ciclos naturales y se cultivan las tierras que corresponden. En el ámbito doméstico, todos tienen con qué vestirse y de qué alimentarse; en el exterior, no hay ya disputas por el poder ni por el beneficio. Empuñar las armas e involucrarse en agresiones no es algo que se encuentre inscrito en la condición innata de los hombres. En la época en que estaban vigentes los castigos simbólicos,[30] nadie infringía la ley; pero tan pronto se multiplicaron las normas y los edictos, proliferaron los bandidos y los maleantes. ¿Será que mientras aquellos carecían de una inclinación por el beneficio personal nosotros somos especialmente ambiciosos y avariciosos? Cuando uno alcanza la quietud y el sosiego, los demás se reglamentan por sí mismos;[31] pero tan pronto las masas

30 Cabe mencionar al respecto un pasaje perteneciente al Xunzi 荀子 en el que se dice que el modelo de gobierno de la antigüedad no infringía castigos corporales sino que se limitaba a aplicar castigos simbólicos (*xiang xing* 象刑): Wang Xiancheng 王先謙, *Xunzi jijie* 荀子集解, capítulo XVIII, Shijie, Taibei, 1974, p. 219.

31 Alusión al capítulo 57 del *Laozi*: «No interfiero, y el pueblo se transforma por sí mismo; me inclino por la quietud, y el pueblo se corrige por sí mismo; sin negocios, y el pueblo prospera por sí mismo; sin deseos, y el pueblo recobra la integridad original por sí mismo» (Chen Guying 陳鼓應, *Laozi zhuyi ji*

son explotadas y soliviantadas, florecen las argucias y las artimañas. Si los hombres se abandonaran a lo espontáneo, no habría que temer atropellos y violencia, pero si, al contrario, se les obliga a trabajar sin pausa y se les explota sin cesar; si los cultivos permanecen yermos, los graneros vacíos, y los telares vacantes de suerte que las gentes no tienen nada que llevarse a la boca ni nada con lo que cubrir sus cuerpos, ¿acaso resulta extraño que ello derive en desórdenes? Por si fuera poco, los intentos por remediar esos desórdenes provocan que estos se agraven, pues se establecen prohibiciones sin que con ello se logre poner fin al crimen; los controles fronterizos y las aduanas de los puentes se proponen extirpar el fraude pero en manos de oficiales corruptos acaban engendrando más fraude; con la instauración de pesos y medidas se pretenden atajar las estafas pero utilizados por personas maliciosas las estafas se multiplican.

La función de los grandes oficiales consiste en socorrer a su soberano en las dificultades pero, en realidad, la única preocupación de los ministros desleales es que su señor no deje de sufrirlas. Del mismo modo, el cometido de los ejércitos es aplacar los conflictos y, sin embargo, convertidos en invasores, acaban gene-

---

pingjie 老子註譯及評介, Zhonghua shuju, Beijing, 1989, p. 284).

rándolos con sus fechorías. La causa de todos esos males se halla en la existencia de príncipes. Cuanto mayor es la sed de beneficios del pueblo, mayores son sus conflictos; cuanto más ricas son las familias, mayores son sus privilegios. Las gentes humildes disputan entre sí por ganancias ínfimas, pero ¿acaso llegan hasta el extremo en sus peleas? Carecen de territorios que conquistar, de ciudades de las que aprovecharse, de tesoros y riquezas que codiciar, o de poder que usurpar. No cuentan con la autoridad que permite reunir una tropa de partisanos, ni poseen el prestigio necesario para captar a hombres de talento extraordinario. ¿Cómo podrían, pues, compararse con esos monarcas que, en un acceso de cólera, convocan a los mandos militares, agrupan los ejércitos, enardecen al pueblo y se abalanzan contra las gentes de países inocentes para acabar contando los cadáveres que dejan a su paso haciendo correr la sangre hasta teñir de rojo los cultivos? No hay ninguna época que no haya padecido algún príncipe inmoral[32] que haya llevado el caos al país.

32 Traduzco por «inmoral» la expresión *wu dao* 無道, que significa literalmente «sin principio», «carente de la vía». Se trata de una expresión recurrente en la literatura política y filosófica para designar a las personas o épocas que han perdido el *dao*, esto es, a quienes carecen de esa directriz ético-cosmológica que debiera guiar las acciones humanas y armonizarlas con las pautas del curso celeste o los ciclos naturales.

No existe bajo el cielo ningún país en donde los súbditos leales y honestos no hayan sufrido apuros en el interior y donde las osamentas de las gentes humildes no palidezcan abandonadas en el exterior. Por tanto, ¿cómo comparar las disputas menores de los paisanos con esos otros desastres?

Por mucho que intenten equiparar al príncipe con un padre y de confundir la piedad filial con la obediencia al superior, la ausencia de príncipes no puede en ningún caso resultar peor que su existencia. En los tiempos pretéritos se construían moradas tan solo para protegerse del viento y la lluvia mientras que en la actualidad se añaden maderas laqueadas, colores púrpuras y se decoran con oro y jade; en la remota antigüedad los vestidos se confeccionaban tan solo para cubrir los cuerpos pero ahora se emplean colores extravagantes, brocados abigarrados, sedas delicadas y gasas transparentes; en el pasado se componían músicas tan solo para serenar las emociones de los hombres mientras que en nuestros días se les agita con melodías licenciosas y con armonías perniciosas y sobrecogedoras; antes se elaboraban alimentos y bebidas tan solo para calmar el hambre y la sed mientras que ahora se queman bosques enteros, se vacían los manantiales, se sacrifican rebaños...

. . . . . .

. . . . . .

(Refutación de Baopuzi)

[...] ¿ACASO RESULTA lícito renunciar a todo ello por el hecho de que se den algunos excesos? Cuando el trono es ocupado por sabios como Yao y Shun, cuando los asuntos gubernamentales están a cargo de individuos como Houji y Xie, las residencias oficiales son humildes y los impuestos livianos;[33] se requiere el trabajo del pueblo en los momentos oportunos; se le inculcan la frugalidad y la moderación; se le infunden costumbres de pureza y se le enseña a respetar las prohibiciones. Aquellos oficiales que se muestran sobrios y sencillos son recompensados y honrados; quienes, al contrario, provocan el desorden y la agitación son destituidos y ajusticiados. De este modo, les dedican odas laudatorias y las humildes gentes del pueblo alcanzan la paz. ¿O conviene quizás arrasar los hogares por te-

33 Yao 堯 es un legendario emperador, paradigma de rectitud y moralidad para el pensamiento confuciano, que abdicó en Shun 舜, otro soberano ejemplar por su piedad filial y amor fraternal. Houji 后稷, o el Señor del Mijo, es un legendario sabio innovador que implantó el cultivo de los cereales. Por su parte, Xie fue el fundador de la dinastía Shang, colaboró con el mítico Yu 禹 en la canalización de las aguas tras la gran inundación del mundo y recibió de Yao la tarea de reestablecer el orden social cuando las cinco relaciones fundamentales habían sido abandonadas.

mor a un incendio y desbordar los grandes ríos por miedo a las inundaciones?

Estimo con esto haber logrado rebatir los argumentos del señor Bao Jingyan en los que defiende que en la remota antigüedad no había príncipes. Pero como sus premisas son numerosas sin que resulte posible apurarlas de golpe, he considerado oportuno incluir en lo que sigue sus principales razonamientos acompañados de mis desmentidos correspondientes.

Bao Jingyan sostiene: «Los príncipes ambicionan bienes difíciles de conseguir, gustan de acaparar objetos exóticos, se rodean de utensilios perfectamente inútiles, y turban al pueblo con sus apetitos insaciables».

Por su parte, Baopuzi propone la siguiente réplica: «Me pregunto si es cierto que desde la antigüedad hasta hoy los monarcas han anhelado siempre bienes difíciles de conseguir y han gustado de acaparar objetos exóticos. A mi juicio, no todos se comportaron así. Cuando Yao ascendió al poder, ocultó el oro en las montañas; y cuando Shun fue investido como monarca, abandonó los discos de jade en un valle. Comían con la misma frugalidad y vestían con la misma sobriedad que un guardián de puertas. Así, es bien sabido que no se les puede acusar de desaguar los barrancos más profundos en busca de perlas, ni de perforar las rocas para extraer el jade, ni de excavar en las mon-

tañas para obtener oro y plata, ni de lanzarse a la mar para desplumar los martines pescador, ni de peinar los océanos con redes para hacerse con los caparazones de tortugas, ni de explotar los recursos de cinabrio y esmeralda de las regiones comprendidas entre los ríos Min y Han.

Pero si no se incorporan discriminaciones a los ropajes y a los uniformes, la autoridad y el prestigio no pueden asumirse; las recompensas y las promociones no se conceden por igual sino que son sancionadas por medio de procedimientos rituales. Así, el duque de Zhou introdujo las diferencias entre nobles y villanos, entre superiores e inferiores. En lo que se refiere a las residencias y viviendas oficiales, se establecieron las dimensiones de los muros y de las aspilleras; del mismo modo, se codificaron los distintos tipos de adornos para bonetes, rúbricas, emblemas y estandartes; se prescribió el número de carruajes, ropajes y utensilios; en las cocinas, se reglamentaron los alimentos y las pitanzas; y se fijaron los grados de restricciones impuestos en los años de mala cosecha y en el caso de desastres naturales. Por tanto, esa codicia insaciable no se produce cuando los gobernantes siguen el curso de la virtud. Lo aseverado por Bao Jingyan puede aplicarse a los crímenes de los tiranos Jie y Zhou, pero no es suficiente para corroborar sus argumentos.

Bao Jingyan proclama también lo siguiente: «Los gineceos reales contienen más de tres mil concubinas. ¿Se debe también a la voluntad del cielo? Cuando unos pocos acumulan sedas y riquezas, el pueblo padece hambre y frío».

La refutación de Baopuzi dice así: «El número de esposas y concubinas reales fue regulado por los sabios. Estos se adaptan a la acción eficaz del cielo y la tierra. Habiendo ajustado sus acciones a las del cielo y la tierra, ¿por qué razón salirse de su itinerario? ¿Acaso resulta posible que el itinerario propuesto por estos respondiera tan sólo a los deseos y las ambiciones de su condición innata? La función de las seis dependencias de los gineceos reales consiste en alinear las relaciones entre el principio masculino y el principio femenino, en ensalzar el linaje y honrar el templo ancestral, en participar con respeto y deferencia en los grandes sacrificios, en procurar al monarca los ropajes y birretes exclusivos de color oscuro y en acrecentar su descendencia. Además, de acuerdo con la sección sobre las nueve regiones del *Canon de la dinastía Zhou* y con el apartado geográfico de los *Anales de la dinastía Han*, el número de mujeres en el mundo es mayor que el de los hombres. Por tanto, ¿cómo podría el número de concubinas de los gineceos reales repercutir en el problema de las mujeres casaderas?

El duque de Zhou ya meditó esta cuestión examinándola con profusión.[34] Mientras el emperador cultiva los labrantíos reales al frente de los cien oficiales, la emperatriz ordena a las concubinas que se ocupen de la producción y confección de la seda, de suerte que su ejemplo descienda hasta el vulgo. Se fijan los límites de las contribuciones agrícolas: quienes se afanan en el cultivo de la tierra son recompensados mientras que quienes se muestran perezosos e indolentes son castigados. Se entrega una décima parte de la cosecha como impuesto para sufragar los menesteres colectivos. Así, cada familia dispone de acopios con los que afrontar las malas cosechas y la nación se beneficia de nueve años de reservas. Los campesinos trabajan adaptándose a las estaciones sin contravenir los ritmos naturales. Los gravámenes son livianos, las levas militares raras y el pueblo no padece ni hambre ni frío, pues dispone de abrigo y alimentos suficientes. Es así como se fomenta el acatamiento de los ritos.

»En el tiempo en que reinaron los emperadores Wen y Jing de la dinastía Han, las gentes comunes se

34 En realidad, el texto original se refiere al duque de Zhou mediante uno de sus apelativos, el duque Ji (*ji gong* 姬公). El término *ji* que aparece en dicho apelativo, y que constituye el nombre del clan familiar al que pertenecía el linaje de los Zhou, significa precisamente «concubina».

consagraban a los trabajos agrícolas, las familias y los hogares gozaban, vivían holgadamente, y los depósitos reales rebosaban de cereales que se pudrían por la abundancia de las cosechas. Así, hasta las gentes más humildes comían y se vestían como los príncipes, y las reses y los caballos eran grasos y esplendorosos. Todo ello se debe a que el gravamen de tasas e impuestos no llegaba a empobrecer a los inferiores. Sin embargo, en los años postreros de la dinastía los oficiales abandonaron los reglamentos de los impuestos agrícolas para estimular los negocios privados y desarrollar los oficios lucrativos y subsidiarios. La vida basada en el cultivo agrícola dejó de propagarse y, en cambio, se multiplicaron las profesiones itinerantes. Por consiguiente, dejó de haber unidad entre superiores e inferiores, y el número de los que quebrantaban la ley y cometían delitos aumentó. Bao Jingyan imputa la iniquidad de las deducciones, la sinrazón de las tasas agrícolas, los excesos de comida y bebida entre los oficiales, y las devaluaciones que obligan a los campesinos a entregar la mitad de su cosecha al hecho de que haya príncipes. Pero si se siguieran los preceptos establecidos por los ritos de la dinastía Zhou a la hora de organizar el gineceo real, sin que ello afectara al gravamen de los impuestos, sería perfectamente legítimo. ¿Es necesario, pues, que no haya príncipes? Basta con no madrugar un solo día para que los negocios se echen a perder; si

el ciervo no se mostrara vigilante no podría sobrevivir en el fondo de los bosques. Si se elimina el sistema de organización del poder, el hombre de bien ya no sabrá hacia quién dirigirse, para regocijo de los depravados. ¿O acaso se renuncia a las redes una vez que el pez ha sido atrapado?».

Bao Jingyan declara: «En la vida, los hombres encuentran no pocas dificultades para vestirse y alimentarse. Pero si, además, deben soportar el peso de los impuestos y la carga de los trabajos colectivos y de las levas obligatorias, el hambre y el frío se tornan extremos hasta el punto de que los humildes ya no pueden consentir su destino. En ese caso, y con el fin de preservar sus vidas, no dudan en quebrantar la ley y en cometer delitos».

En su réplica, Baopuzi sostiene: «Si, gracias a su telaraña, nunca le faltarán a la araña pulgones que engullir, ¿por qué habría de encontrar dificultades para vestir su cuerpo y alimentar su boca el hombre, que, gracias a su astucia y habilidad, es capaz de utilizar en su provecho a los diez mil seres? La desgracia de los ricos radica en que a menudo son incapaces de refrenar sus ambiciones, y la desdicha de los poderosos se debe a que sus exigencias no tienen límite. Pero, ¿es razonable renunciar a volver a caminar después de un traspié o despojarse de los soberanos por culpa de los

crímenes de unos tiranos Jie y Zhou? Si [Bao Jingyan] sostuviera a propósito del gobierno de los monarcas que desde la antigüedad hasta ahora se han ido agravando los impuestos agrícolas, que se ha despilfarrado la fuerza de trabajo del pueblo en labores triviales, y que por todo ello padece frío y hambre, sería admisible. No obstante, cuando afirma que al ordenar la recolección de impuestos y el cumplimiento de trabajos obligatorios la nación cae presa del desorden, yo me atrevo a preguntarle: en la época en que, con Yao y Shun en el trono, reinaba la paz así como en los tiempos en que por tres dinastías se gobernó siguiendo el curso, ¿no se recurría a los impuestos y los trabajos obligatorios para garantizar los dispendios y las donaciones oficiales? ¿O quizás los dignatarios y los consejeros debieran cultivar ellos mismo la tierra para alimentarse? Si bien Bao Jingyan reconoce que bajo condiciones extremas de frío y hambre pocos son aquellos capaces de resistir, omite sin embargo que cuando el vestido y los alimentos están garantizados, el pueblo conoce la honra y el recato».

Bao Jingyan dice: «El hecho de que el monarca se muestre vigilante como quien atraviesa un abismo o como quien camina sobre la cola de un tigre no es suficiente para sortear el peligro. Del mismo modo, tampoco comenzar la jornada con el alba y afanarse

todo el día olvidándose de comer hasta el crepúsculo logra conjurar la inquietud y el desasosiego».

Y Baopuzi responde así: «Si fueron capaces de semejante circunspección es que se trataba de monarcas sabios. La equivocación común de los monarcas radica en su jactancia y soberbia. Quienes son sabios no se valen de ellas y si lo hacen es que no son sabios. Así, el rey Gui de la dinastía Shang estableció la semana de diez días con el fin de ser recordado y el Primer Augusto Emperador de la dinastía Qin ordenó que sus sucesores llevaran su mismo título durante diez mil generaciones. Pues bien, eso es precisamente lo que provocó su ruina y lo que hizo que se convirtieran en el hazmerreír de la posteridad. Si, al contrario, un príncipe se muestra prudente y precavido ante los desafíos del mañana, si acepta las críticas y los consejos; si está dispuesto a consultar a los más humildes de sus súbditos; y si consulta a los ancianos de cabellera encanecida, ya no tendrá que temer por una conspiración ni que preocuparse por la probidad de sus cien oficiales. Si las disputas y las querellas definen las relaciones humanas, y la pereza y la holganza engendran la malevolencia, en ausencia de príncipes ¿sería entonces posible conjurar el caos?».

Bao Jingyan declara: «Los monarcas estiman los prodigios y los signos auspiciosos con el fin de cautivar

y deslumbrar las mentes rústicas de los bárbaros.[35] Exaltando su propio influjo y prestigio esperan conquistar a quienes aún no han sido dominados. Pero, ¿de qué manera podrían los faisanes de pluma blanca y las alhajas de jade resultar beneficiosos para el pueblo llano?».

La respuesta de Baopuzi dice lo siguiente: «Cuando el influjo virtuoso del monarca alcanza el cielo, produce prodigios naturales; y cuando se posa sobre la tierra, suscita manifestaciones telúricas. Puede tratarse bien de un astro resplandeciente que difumina un fulgor que acompaña al movimiento de la luna, bien de un halo solar que dibuja la silueta de Fu Xi y de He, de un ave fabulosa que emite graznidos en el patio del palacio, o incluso de un elefante dorado que llamea en medio de un estanque de aguas límpidas. ¿Cómo iban a ser todos esos prodigios producto de la charlatanería vulgar o inducidos a cambio de enormes sumas de dinero? El perverso y avieso Wang Mang,[36] que albergaba despreciables intenciones en su corazón, consiguió embaucar tanto a las gentes del campo como de la corte con sus discursos sobre la

35 Interpreto la expresión *you huang* 幽荒 como «mentes rústicas de los bárbaros» siguiendo las indicaciones contenidas en la edición de Yang Mingzhao (*Baopuzi waipian jiaojian*, p. 570).

36 Wang Mang 王莽 (33 a. C.-23 d. C), fue un usurpador que logró fundar la dinastía Xin entre los años 9 y 23 d. C.

Gran Paz y consiguió, mediante la donación de obsequios y ofrendas a las regiones extranjeras, que estas le enviaran objetos auspiciosos. Pero ¿acaso resulta lícito deducir de ese caso que desde la más remota antigüedad fue siempre así? Una cola que mide más de tres varas no puede pertenecer a un cuerpo que apenas alcanza ocho pies; un diente que mide más de ocho pies no puede pertenecer a unas fauces que apenas miden unas pulgadas. Y el hecho de que la reina madre de los territorios del Oeste enviara emisarios a la corte de los Zhou demuestra que [la virtud de esos primeros gobernantes] era capaz de estremecer a los manes sobrenaturales y que ni las regiones más reculadas quedaban al margen de su influencia; del mismo modo, el envío de tributos por parte de la tribu de los Yuechang, acompañados de una legión de intérpretes, es una prueba suficiente de que su indulgencia repercutía hasta en los rincones más aislados del imperio y nadie quedaba sin recibir sus bondades. Los territorios bárbaros no pueden ser sometidos por la fuerza bruta; las tribus de los Man y de los Mo no pueden ser asimiladas mediante la simple coerción. Si no hubieran alcanzado la perfección en el gobierno de los hombres, ¿habrían obtenido esos resultados? Me pregunto por qué Bao Jingyan considera que los príncipes no tienen utilidad alguna. A la casa real de

los Zhou no le faltaban los filones de jade como para considerar joyas imprescindibles los brazales de jade de la reina madre del Oeste, ni carecía de manjares y vituallas como para suspirar por los tributos en forma de faisanes de los Yuechang. Los gobernantes de la dinastía Zhou apreciaban esas donaciones tan sólo en la medida en que constituían muestras sinceras de gratitud por la Gran Paz. Así, cuando los de arriba no son crueles en la administración del país y los de abajo no abandonan sus tareas, todos los seres que reptan, vuelan, caminan o corren alcanzan el bienestar. En cuanto a la excelencia de una nación, ¿alguien puede dar más? ¡Y aún afirma que los príncipes carecen de utilidad y que no ofrecen ningún provecho al pueblo! Cuando el asunto es profundo y extenso, sus causas no se perciben a la vista. ¿Acaso no queda demostrado con las monsergas de Bao Jingyan?».

Bao Jingyan argumenta lo siguiente: «Ante el temor de que se desencadene una rebelión inesperada, [los príncipes] ordenan la construcción de formidables murallas defensivas».

Y Baopuzi contesta diciendo: «Los gobernantes establecen protecciones en los pasos estratégicos inspirándose en las figuras hexagramáticas del *Clásico de los cambios*. No hay, pues, nada insensato en querer extremar las precauciones respecto a las murallas de-

fensivas. Desde que se distinguieran por primera vez los dos principios opuestos, los diez mil seres se han ido transformando dando lugar a lo recto y a lo desviado. Por consiguiente, el hombre sabio toma conciencia de que el mal es un fenómeno natural y de que las gentes inferiores e ignorantes resultan difícilmente corregibles. Del mismo modo que la irrupción de la primavera no logra vivificar lo seco y lo decrépito, ni el calor del verano es capaz de fundir el metal o la piedra, tampoco la beldad y la flojedad pueden atajar el desenfreno y el delito.[37] Esa es la razón de que los sabios tomaran como modelo el hexagrama del Foso con el fin de prevenir la desgracia antes de que acontezca.[38] Al igual que se disponen cerrojos en las puertas, se instauran guarniciones militares para hacer frente a las invasiones. ¿Por qué motivo habría que suprimirlas? Si bien el rinoceronte cuenta con su cuerno y el fénix dispone de garras que les han sido otorgadas por el cielo, ¿están por ello obligados a uti-

37 Alusión a un pasaje del apartado «Xici 繫辭» del *Yijing* 易經 o *Libro de los cambios*: Zhou Zhenfu 周振甫, *Zhouyi yizhu* 周易議注, Zhonghua shuju, Beijing, 1991, p. 293.

38 «Foso» corresponde al hexagrama 29 del *Yijing* o *Libro de los cambios*. El dictamen y los comentarios asociados a dicho hexagrama sostienen que este designa una situación de múltiples peligros (Lou Yulie 樓宇烈, *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋, Zhonghua shuju, Beijing, 1999, p. 362).

lizarlos cada día? Las avispas y los alacranes poseen aguijones venenosos con los que defenderse; algunos pájaros astutos llevan en su pico un trozo de carrizo para protegerse de las redes; los tejones escarban guaridas para poder escapar así de los afilados hurgones; los búfalos repelen los ataques de los tigres y los leopardos desplegándose en formación; y, sin embargo, Bao Jingyan pretende que nos despojemos de las corazas con las que hacemos frente al filo de las espadas, que nos deshagamos de los fosos y las murallas que nos protegen de los asaltos. Pero sin el socorro de esos mecanismos, ni siquiera el ingenio de Gongshu o de Mozi podría garantizar nuestra integridad.[39] Si no se extreman las precauciones para preservar nuestra vida, ¿qué táctica es preciso seguir entonces?».

Otra de las conclusiones de Bao Jingyan dice así: «Si no hubiera ya objetos que ambicionar, incluso sin el socorro de fosos y murallas, las agresiones no tendrían lugar».

---

39 Mozi 墨子 (480-420 a. C.) es el fundador de la llamada doctrina moísta (*mo jia* 墨家), una de las escuelas más importantes e influyentes durante el período de los Reinos Combatientes. Se cree que tuvo una formación letrada aunque desempeñara funciones de artesano antes de apartarse de las tesis confucianas y fundar su propia doctrina. Por su parte, Gongshu 公輸 parece ser uno de los seguidores de esa misma doctrina.

Y Baopuzi ofrece la siguiente refutación: «Me pregunto si los objetos que se ambicionan se reducen necesariamente al jade y al oro, pues, a mi juicio, las gentes son tan necias como para enfrentarse por las más nimias ganancias. De hecho, un pedazo de pellejo de serpiente bastó para provocar un conflicto civil en el país de Yue y la guerra que enfrentó a los países de Chu y de Wu tuvo su origen en una disputa por unas pocas moreras.[40] En períodos de hambruna los hombres se devoran entre sí y el que lo hagan a golpes de mano y puntapiés

. . . . . .

. . . . . .

en el pasado, se contó con Fu Hou y Zi Gao mientras que, más cerca en el tiempo, dispusimos de gentes como Yu Gong y de Shizi.[41] Estos observaban las realidades, examinaban las infracciones, diseccionaban y analizaban los detalles más ínfimos de manera que

---

40 Dicho incidente histórico de finales del período de los Reinos Combatientes dejó su huella en varias fuentes textuales. Entre ellas, *Las Primaveras y Otoños del señor Lü* relatan ese enfrentamiento entre los países de Chu 楚 y de Wu 吳con bastante detalle: Chen Qiyou, *Lüshi chunqiu xin jiao yi*, capítulo XVI, p. 1013.

41 Fu Hou 甫侯, Zi Gao 子羔 (discípulo de Confucio), Yu Gong 于公 y Shizhi 釋之 son personajes ilustres que ocuparon cargos públicos relacionados con la distribución de la justicia.

quienes iban a ser ajusticiados se tragaban sus propios lamentos para celebrar la virtud de estos y quienes iban a ser escarmentados con la amputación de un pie o la ablación de la nariz apretaban los dientes y no pronunciaban hacia ellos ni una sola palabra de rencor. Desde luego, todos esos hechos no tendrían lugar en épocas en que se careciera de príncipes. En los reculados tiempos del pasado los habitantes de las cuatro regiones del mundo no ocultaban sus faltas sino que, al contrario, exhibían sus limitaciones, sus deficiencias, y muchos fueron los que resultaron promocionados por ello: un simple carnicero pudo alcanzar las puertas doradas de la asamblea real, un jornalero albañil ascendió hasta la corte rebosante de jade, un criador de cerdos escaló hasta convertirse en ministro consejero e incluso un exiliado pudo convertirse en general de los ejércitos. Así, Bo Liu recomendó como sustituto a su acérrimo enemigo; Jie Hui promocionó a un viejo adversario de su familia; Fang Hui se prosternó para lograr que un letrado fuera aceptado en la corte; y Qin Xi no dudó en golpear su cabeza contra el suelo para amparar a un hombre sabio. Me pregunto, pues, si en esa época había o no príncipes».

Bao Jingyan insiste en afirmar que a causa de la existencia de príncipes los cultivos están yermos y los graneros vacíos. Ahora bien, no cabe asimilar a los prín-

cipes con las malas hierbas que inundan los campos ni a sus ministros con las plagas de gorriones y roedores que devoran los graneros. Si los graneros están vacíos ello se debe, más bien, a los problemas de suministro y transporte, a las inundaciones y a las sequías, o a los azotes de las plagas, que acaban provocando malas cosechas y hambrunas. ¿Acaso es legítimo responsabilizar de todo ello a la imposición de tributos agrícolas? En *Los Ocho Procedimientos Administrativos*, los alimentos son designados como el «cielo del pueblo». Houji se encargaba personalmente de cultivar la tierra y el propio Shun se afanaba en la siembra. Los años de cosechas excelentes eran entonces incontables, y abundaban el trigo y el arroz glutinoso. En los graneros se acopiaban quintales de cereales de manera que el pueblo podía alimentarse de cosechas precedentes.[42] Con la apertura del canal de Baiqu se pudieron aprovechar para la agricultura terrenos salíferos; después de que Shaofu levantara los diques de Yangling, los cereales apilados en los valles eran como montañas; Shun Ao abrió una brecha en el embalse de Qisi y las familias de la región acopiaron tanto cereal que se pudría en los cobertizos; Zhao Guo inventó el arado de tres rejas con el que se obtuvieron recolectas extraordinarias al

42 El texto parafrasea aquí algunos versos del *Clásico de la Poesía* o *Shijing* 詩經.

occidente de la región de Guan; Ren Yan instruyó en las artes agrícolas a las poblaciones de Jiuzhen y esas gentes de tez oscura conocieron el hartazgo.[43] ¿Se habría producido todo eso en una época sin príncipes?».

43 Todas las innovaciones, infraestructuras y acontecimientos mencionados en el pasaje aparecen citados en diversos apartados de los anales históricos de la dinastía Han, *Hanshu* 漢書.

SEGUNDA POLÉMICA

Sobre el carácter innato del gusto por el estudio

Ensayo sobre la condición espontánea del gusto por el estudio

por Zhang Miao

La placidez y la ira, la aflicción y la alegría, el amor y el odio, el deseo y el recelo constituyen la condición innata de los seres humanos. Cuando nuestros anhelos son satisfechos experimentamos placidez mientras que cuando son contrariados sentimos ira; la discordia produce aflicción; la concordia, alegría; amamos aquello que propicia la vida y detestamos aquello que contraviene nuestras inclinaciones; hambrientos, deseamos comer y, amenazados, nos invaden el temor y el pavor. Esas ocho emociones, tal y como se sostiene habitualmente, vienen dadas y no se aprenden, esto es, son espontáneas.

Cuando aún no se sabía transformar la fetidez de los alimentos crudos, se bebía la sangre y se consumía la carne de animales vellosos; los inicios de la alimentación consistieron, pues, en llenar los estómagos vacíos. Al introducir después la cocción con fuego y el uso de plantas y hierbas aromáticas, a pesar de que

esos gustos aún no eran conocidos, resultaron agradables pues estaban adaptados al paladar. Para expresar su júbilo, las gentes hacían sonar tambores de arcilla, se frotaban los estómagos y recitaban cantos; los pies marcaban pasos de baile y cabrioleaban en cadencia. Ahí se encuentra el sustrato elemental de la música. Tan pronto se añadieron los instrumentos de metal y madera y se mezclaron con los penachos ornados con plumas, aunque esos sonidos eran inéditos, fueron acogidos con regocijo pues se ajustaban a la condición de sus corazones.

Las gentes son rectas por nacimiento pero si, al convivir agrupados, no son previamente instruidas, las ocho emociones se desplegarán necesariamente en sus corazones. Así, alegres, desearán conceder prebendas; iracundos, querrán imponer castigos carentes de las armas con las que hacer efectiva su autoridad y sin los títulos y recompensas con las que ganarse su devoción. No dispondrán de los medios con los que atraer a quienes aprecian ni podrán apartar de sí a quienes detestan. Pero si alguien les hablara así y les dijera: «Con el cayado de bambú y las sandalias de cuerda se expresa la aflicción; con las ciénagas y los desfiladeros se vence el temor; con los arcos de madera y las puntas metálicas se disipa la furia; con las riquezas y los bienes materiales se dispensa la genero-

sidad». ¿Habrá alguien a quien, dotado de pulmones y entrañas, no se le encienda entonces el semblante de regocijo y no le invada la felicidad el corazón? ¡Y ello sin que resulte necesario ingerir genciana o consumir tallos de junco marinados para aclarar la mente![44]

Despiertos durante el día, dormidos durante la noche, trabajamos al despuntar el alba y descansamos con el atardecer. En eso consiste la regularidad de los ciclos naturales a los que se conforma el ser humano. No obstante, si alguien que permaneciera encerrado en una habitación oscura percibiera de pronto el resplandor de un candil, ello le llenará de alegría sin que haya sido necesario enseñarle esa reacción. Su regocijo no será menor si se le comunica que con el alba el sol volverá a brillar para él como una inmensa puerta roja. ¡Qué decir entonces cuando, en mitad de una noche sin fin, el gran fulgor del astro solar conmueve nuestras emociones, elimina la zozobra y disipa las tinieblas!

---

44 A pesar de que en el texto original aparece el binomio *dan fei* 膽蜚, se trata presumiblemente de una contracción por medio de la cual el autor se refiere a la genciana, denominada *long dan* 龍膽, y a las cucarachas negas (*Blatta orientalis*) denominada *fei lian* 蜚蠊. Por otro lado, el binomio *changpu* 菖蒲 denota una clase de junco silvestre cuyo nombre científico latino corresponde a *Acorus calamus* al que, desde la farmacopea tradicional china, se le atribuye la propiedad de despejar la mente y de disipar las malas influencias.

Por consiguiente, incluso si le considera un fenómeno secundario, en realidad [el estudio] responde a nuestra naturaleza más elemental. El hecho de que algunos se consagren a los *Seis Clásicos*[45] en busca de renombre y beneficio, mezclándose en ello la duplicidad y el cálculo de intereses, en modo alguno sirve para refutar el argumento de que el gusto por el estudio es espontáneo.

45 Los seis libros canónicos se refieren a los seis clásicos catalogados a principio de la dinastía Han (siglo II a. C.): *Clásico de los Documentos* (Shujing 書經), *Clásico de las Odas* (Shijing 詩經), *Clásico de los Ritos* (Lijing 禮經), *Clásico de la Música* (Yuejing 樂經), *Clásico de los Cambios* (Yijing 易經) y las *Primaveras y Otoños de Lu* (Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳).

Refutación del ensayo sobre la condición espontánea del gusto por el estudio

por Xi Kang

La condición innata de las gentes hace que se inclinen por la seguridad y rehuyan del peligro, que aspiren a la ociosidad y aborrezcan la fatiga. Sin perturbaciones, se sienten dichosos; y sin imposiciones, se dejan llevar. En los tiempos del caos primordial, cuando aún no se había extraviado su simplicidad original, los señores de arriba ignoraban la escritura mientras que el pueblo, abajo, no rivalizaba. Todos los seres permanecían intactos conformándose a los patrones de la razón interna y nadie había que no estuviera satisfecho consigo mismo.[46] Una vez repletos sus estó-

46 El término que aquí traduzco por «razón interna» es *li* 理. Se trata de una importante noción del pensamiento chino que, en líneas generales, se refiere a la estructura o al patrón interno de las cosas, a la arquitectura profunda, al principio organizativo que configura y determina cada ente fenoménico. Dicho concepto aparece glosado en el diccionario etimológico

magos, se echaban a dormir; y cuando volvían a tener apetito, buscaban algo que llevarse a la boca. Felices, se daban palmaditas en sus panzas, sin conciencia de estar viviendo en una época de perfecta virtud. En semejantes circunstancias, ¿por qué habrían de conocer el humanitarismo y la justicia? ¿Y los escritos rituales o penales?

Cuando los hombres perfectos se extinguieron y el gran curso desfalleció, fue creada la escritura con el propósito de transmitir las ideas. Se impusieron distinciones y divisiones entre los hombres para agruparlos en categorías y clases; se establecieron el humanitarismo y la justicia para enmarañar sus mentes; se instituyeron la concesión de títulos y funciones para disciplinar sus conductas; los exhortaron al estudio y al comentario de los textos canónicos inculcándoles el fervor por la instrucción. Emergieron entonces los *Seis Clásicos*, se multiplicaron las escuelas y las doctrinas,

---

del siglo II d. C. confeccionado por Xu Shen 許愼 y conocido como *Shuowen jiezi* 說文解字, del siguiente modo: «Por muy duro que sea el jade, basta descubrir e incidir sobre la razón interna (*li*) de sus estratos para realizar una pieza sin dificultad alguna» (*Shuowen jiezi zhu* 說文解字注, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1981, p. 15). Para un estudio más completo de esta cuestión, me remito a las aportaciones de Anne Cheng en su artículo «*Li* 理 ou la Leçon des choses», *Philosophie* n.° 44, 1994, p. 52-71.

inaugurando así la senda hacia la búsqueda, ofuscada y frenética, de la celebridad y del beneficio egoísta.

Al igual que las bandadas de pájaros que pugnan por la subsistencia y que se precipitan sobre los cereales y las gramíneas diseminados en los jardines y en los estanques públicos, se ven ahora hordas de letrados que, ansiando una posición desahogada, encubren sus intenciones para acomodarlas a los usos vigentes. Sostienen en sus manos tablillas de bambú y pinceles con los que esperan obtener una vida de holganza y reposo;[47] volcados en acumular estudios y en dilucidar los textos ortodoxos, confían en eludir así los rigores de la labranza en el campo. Al hallarse en apuros deciden dedicarse al estudio para, gracias a ello, conquistar un renombre. Por tanto, se consagran al estudio por cálculo de intereses y, a fuerza de tanta aplicación, acaban por tomarle gusto. Hay, pues, en ello una apariencia de inclinación natural que os conduce a sostener que el gusto por el estudio es espontáneo. Pero a poco que examinemos el fondo del asunto, nos percataremos de que el principio rector de los *Seis Clásicos* consiste en reprimir y guiar a los hombres cuando, en realidad, la condición innata de estos hace

47 Las tablillas de bambú, convenientemente preparadas con tal fin, constituían el soporte principal de la escritura en la China antigua.

que sean felices siguiendo sus propios impulsos. Si se les reprime y guía, se quebrantan sus anhelos, mientras que cuando simplemente siguen sus impulsos, alcanzan la espontaneidad. De este modo, y con el fin de alcanzar la espontaneidad, no debe acatarse aquello que los *Seis Clásicos* insisten en reprimir o guiar. La preservación de nuestra condición innata depende de no obedecer los ritos y los códigos que quebrantan dicha condición. El humanitarismo y la justicia implican la degeneración de la razón natural y en nada contribuyen a nutrir las técnicas que permiten obtener la autenticidad. La probidad y la deferencia nacen de las agresiones y los abusos sin que pueda considerarse de ninguna manera que hayan surgido de lo espontáneo. Y es que las aves no viven en bandadas para ser enjauladas ni que los cuadrúpedos lo hacen en manadas para acabar domesticados. Por consiguiente, si la condición innata y genuina del hombre le conduce a obrar recta y oportunamente sin pretenderlo, resulta comprensible que desatienda ritos y estudios.

En vuestro ensayo afirmáis: si se dan a probar los manjares más delicados y exquisitos a unos rústicos, estos los encontraran excelentes aunque su sabor les sea del todo desconocido pues, en realidad, su aprecio depende del paladar. También declaráis: si el corazón de quien habita en una morada lóbrega se deleita al contemplar el resplandor de una candelilla sin que ha-

ya necesitado aprenderlo, mayor será la felicidad que inunde los sentimientos de quien, tras la inmensa oscuridad de la noche, se encuentra con el resplandor del gran astro solar que logra por fin disipar las tinieblas. Y el hecho de que nuestros sentimientos respondan de un modo fundamental incluso ante los asuntos secundarios no afecta en nada a la condición natural del gusto por el estudio.

Por mi parte, os replico lo siguiente. Las sensaciones de dulzor y amargor en la boca o las molestias y picores en el cuerpo son reacciones a estímulos que se producen sin que sean necesarias aprenderlas, sin que haya que esperar una intervención ajena. Se trata de un proceso necesario que no puede ser alterado por nosotros. Os servís de ese proceso necesario como de una analogía para el gusto por el estudio cuando, en realidad, es un fenómeno contingente. Me temo, pues, que os hayáis dejado llevar por la apariencia y que vuestros argumentos estén equivocados. Vuestro ensayo sobre el gusto espontáneo por el estudio se parece, por parcial, a la analogía del arroz blanqueado.[48]

48 La lectura del pasaje no es evidente. Aunque Donald Holzman («Est-il natural d'aimer les études?», Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient LXIX, 1981, pp. 307-313) rechaza esa posibilidad en su traducción, sin aportar argumentos convincentes, considero que el término *yi* 秉 que figura en la ma-

Erigís a los *Seis Clásicos* en patrón, eleváis al humanitarismo y la justicia al rango de principio rector, consideráis las normas y las reglas como vuestro vehículo, hasta el punto de que, a vuestros ojos, la instrucción es tan necesaria como la leche materna. Si sigue esa ruta, lo aceptáis; pero tan pronto se desvía de ese sendero, lo apartáis. Aunque vuestra mente fluya libre y miréis hacia el horizonte, no veréis nada más allá de esos límites; por mucho que os afanéis a lo largo de vuestra vida, vuestros pensamientos no sobrepasarán

---

yoría de las ediciones debe ser sustituido por *mi* 米, fonética y gráficamente muy similar. En este punto, Xi Kang estaría refiriéndose a una célebre tesis sobre la necesidad de intervenir desde el exterior a la hora de conducir hasta su plenitud la condición innata del hombre; se trata de una idea inscrita en el núcleo mismo de la ideología confuciana y que fue planteada por medio de la analogía de la planta de arroz y el arroz blanqueado en escritos como *Lunheng* 論衡 o *Chunqiu fanlu* 春秋繁露, ambos compuestos durante la dinastía Han. En este último escrito, atribuido al célebre pensador Dong Zhongshu, se encuentra precisamente su formulación más interesante: «La naturaleza humana se puede comparar a la planta de arroz y la bondad, al arroz blanqueado. El arroz blanqueado procede de las plantas de arroz pero éstas no pueden tomarse como arroz blanqueado. La bondad procede de la naturaleza humana pero la naturaleza humana no puede tomarse como bondadosa. La bondad, como el arroz blanqueado, es el resultado de la acción del hombre que completa desde el exterior la obra del cielo» (Lai Yanyuan 賴炎元, *Chunqiu fanlu jinzhu jinyi* 春秋繁露今注今譯, capítulo xxxvi, Shi xing 實性, Shangwu, Taibei, 1984, p. 274).

esos márgenes. Os reunís con vuestros congéneres para intercambiar vuestros pareceres y, en vuestras discusiones, lo más valioso es el estudio. Sostenéis un libro, escogéis un pasaje, con la mirada elevada suspiráis hondamente, y memorizáis esas sentencias con la intención de alcanzar así gloria y esplendor. ¡Y sólo eso os hace declarar que los *Seis Clásicos* son como el sol brillante y que sin el estudio la noche no tendría fin!

Sin embargo, por mi parte, considero que vuestras aulas de estudio no son más que salas mortuorias,[49] que los textos que recitáis de memoria son como palabras proferidas por espectros de difuntos, que los *Seis Clásicos* son rastrojos y escorias, que el humanitarismo y la justicia apestan a putrefacción, que la lectura de

49 En la mayoría de las ediciones, figura la expresión *ming tang* 明堂, el «Palacio de las Luces», una construcción arquitectónica a la que la tradición atribuye una decisiva función política y pedagógica. No obstante, en otras ediciones, en lugar del término *ming* 明 aparece el término *jiang* 講, que significa «curso» o «lección». Por otro lado, el binomio *bingshe* 丙舍 en su sentido más antiguo denota una «dependencia de tercer grado» aunque para la época de Xi Kang dicha expresión significa ya las salas mortuorias en donde se depositaban los cadáveres antes de llevar a cabo los funerales. Xi Kang parece insistir con estas líneas en la idea de que la escritura y el conocimiento que de ella se deriva conforman algo petrificado, muerto. En ese sentido, considero que la opción de traducción que he decidido seguir en este punto ofrece una lectura más coherente y ajustada.

libros chamusca los ojos, que las genuflexiones y las reverencias provocan joroba, que el porte de ropajes oficiales produce palpitaciones, que las disertaciones sobre los códigos rituales causan piorrea y que, por consiguiente, conviene deshacerse de todo ello para comulgar de nuevo con la dimensión original de los seres. Y es que, aunque veneráis el estudio, habéis caído en el error. Sin el estudio, uno no se hunde en una noche sin fin ni los *Seis Clásicos* pueden considerarse como la luz del sol.

El proverbio reza: «Un mendigo no se avergüenza de servir a un veterinario».[50] Si pudiéramos regresar a la remota antigüedad, cuando se gobernaba el mundo sin la escritura, comprobaríais que es posible alcanzar la paz sin tener que estudiar y que es posible lograr la felicidad sin trabajar. ¿Quién reclamaría entonces los *Seis Clásicos*? ¿Quién anhelaría el humanitarismo y la justicia?

Así, pues, tras lo expuesto hasta ahora, cabe decir que quienes se dedican al estudio lo hacen primero por puro cálculo de intereses. Y si primero calculan y después actúan, no puede sostenerse en modo alguno que el gusto por el estudio sea una respuesta espon-

---

50 Alusión a un pasaje similar del *Liezi*. Yang Bojun 楊伯峻, *Liezi jishi* 列子集釋, capítulo VIII, Zhonghua shuju, Beijing, 1979, p. 244.

tánea. A tenor de lo expresado en vuestra vana palabrería, ¡mucho me temo que vos mismo necesitáis ingerir con urgencia tallos de junco marinados para aclarar vuestras ideas!

TERCERA POLÉMICA

Sobre los efectos nocivos de la sociedad para la salud

Ensayo sobre cómo nutrir la vida
por Xi Kang

Hoy por hoy, hay quienes afirman que resulta posible convertirse en un ser inmortal por medio del estudio y que se puede evitar la muerte gracias a unas técnicas de vigorización. Otros, sin embargo, consideran que, tanto ahora como antes, la vida puede durar como máximo ciento veinte años y que, por consiguiente, quienes dicen haber excedido esa edad son meros embaucadores.[51] Ambas tesis yerran y se alejan de la realidad. Permítanme, pues, ofrecer mis argumentos en lo que sigue.

Aunque los inmortales no hayan sido avistados jamás por ojos humanos, su existencia se considera indiscutible al haber sido consignada en registros y anales históricos. Por lo que parece, están dotados es-

51 La cifra de ciento veinte años como límite de la vida humana figura ya en un texto precedente, compuesto probablemente durante la época de los Reinos Combatientes, *Los Anales de las Primaveras y Otoños*: Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan*, Xi Gong, año 32, p. 490.

pontáneamente de un hálito vital singular, sin que ello responda a un proceso de acumulación de ejercicios.[52] Con todo, si se siguen ciertas pautas dietéticas, resulta igualmente posible colmar el destino inscrito en nuestra condición innata alcanzando, por lo alto, los mil años y, por lo bajo, varios cientos de años de vida. No obstante, en nuestro tiempo, nadie ha conseguido conquistar tal grado de refinamiento. ¿Por qué?

Cuando se ingieren remedios para provocar la sudoración, a veces no producen efecto mientras que, cuando somos presa de la vergüenza, el sudor se desliza por nuestro cuerpo hasta empaparnos por completo. Cuando nos imponemos un ayuno para toda la jornada, el hambre nos atenaza y no tenemos otro antojo que la comida, mientras que Zengzi soportó los siete días de duelo sin probar bocado.[53] A medianoche, ten-

---

52 Traduzco por «hálito vital» la noción china *qi* 氣. Etimológicamente, el carácter *qi* procede de un pictograma que representa los vapores emergentes de la cocción de cereales. Por extensión, viene a significar «soplo vital», «energía primaria», etc. Se trata, pues, de una fuerza primordial, de una energía configuradora que constituye y conforma todos los entes físicos del universo y que, por tanto, es común tanto a la materia inerte como a los seres vivos. En general, aplicado a los seres humanos, *qi* significa soplo o espíritu vital y podría emparentarse al *pneuma* griego o al *spiritus* latino.

53 Zengzi 曾子 (505-436 a. C.) es uno de los discípulos más importantes de Confucio. Se le considera un experto en cuestio-

didos sobre la estera, nuestra cabeza se vuelve pesada y solo anhelamos dormir mientras que, cuando albergamos en nuestro interior angustia y zozobra, permanecemos despabilados hasta el amanecer. Se precisa de la acción enérgica del peine para alisar el cabello y de los efluvios del licor para sonrojar las mejillas, pero basta un acceso de ira para que el rostro de un hombre se encienda súbitamente y para que sus cabellos se ericen irguiendo su bonete. De todo ello se puede concluir que el espíritu es al cuerpo lo que un príncipe a su reino. Cuando el espíritu es impetuoso en el interior se extravía en el exterior, del mismo modo que cuando, arriba, el príncipe se muestra turbio provoca, abajo, el desorden en la nación.

Si en las siembras durante los tiempos [de sequía extrema] en que gobernaba Tang,[54] alguien hubiera logrado irrigar sus cultivos una sola vez, aunque la tierra se hubiera secado por completo después, los cultivos que fueron regados una vez perecerían sin duda en

---

nes rituales, en especial, sobre ceremonias fúnebres, y uno de los paladines de la piedad filial (*xiao* 孝). Su influencia determinó en gran parte la evolución de la escuela confuciana en la antigüedad.

54 La tradición considera que durante el gobierno del mítico soberano Tang 湯, fundador de la dinastía Shang, se produjo una gran sequía que se prolongó a lo largo de siete años: véase el capítulo XVII del *Zhuangzi*.

último lugar y, por tanto, la ventaja propiciada por ese único riego no debiera ser desdeñada. Sin embargo, en la actualidad, se considera con frecuencia que un único arrebato de ira no basta para afectar a nuestra condición innata y que una sola crisis de amargura no es suficiente para deteriorar nuestro cuerpo, por lo cual se toman a la ligera. Es como esperar una cosecha abundante [en un período de sequía] cuando se ha desdeñado el valor de ese único riego. Por esta razón, el hombre sabio entiende que el cuerpo depende del espíritu para perdurar al igual que el espíritu requiere del cuerpo para subsistir. Consciente de que el principio que regula la vida puede malograrse con facilidad y de que un único exceso puede lacerar nuestra existencia, cultiva el refinamiento de su esencia vital con el fin de proteger su espíritu y apacigua su conciencia para conservar la integridad de su cuerpo. El amor y el odio no penetran en sus sentimientos, la alegría y la tristeza no se instalan en sus pensamientos. Sosegado e impasible, su cuerpo y su hálito vital se encuentran en armonía y en equilibrio. Practica ejercicios de inhalación y exhalación,[55] se cuida con dietas, para que

55 Por medio de la expresión *huxi tuna* 呼吸吐納, «inhalación-exhalación», Xi Kang se refiere a las técnicas respiratorias asociadas a prácticas meditativas y médicas que persiguen prolongar la vida. Dichos procedimientos aparecen ya men-

cuerpo y espíritu sean solidarios entre sí, para que lo externo y lo interno se respalden mutuamente.

En lo que se refiere al cultivo de la tierra, se considera excelente aquel terreno que con una extensión de un acre produce una cosecha de diez celemines. Todo el mundo comparte esa opinión. Pero ignoran que gracias a la compartimentación de los sembrados,[56] el rendimiento de las cosechas se multiplica por diez. Y es que en función de las técnicas de cultivo empleadas en un mismo terreno, su rendimiento será diferente. Quienes sostienen que un comerciante no puede doblar sus beneficios o que un agricultor no puede multiplicar por diez el rendimiento de su cosecha, son

---

cionados, si bien con intenciones críticas, en el *Zhuangzi* (por ejemplo, en el capítulo xv), y son descritas con detalle en los manuscritos médicos recuperados en los yacimientos arqueológicos de Mawangdui 馬王堆 y Zhangjiashan 張家山, fechados alrededor del siglo I a. C. Para un estudio más específico de esta cuestión, véanse, entre otras, las siguientes referencias: Zhou Yimou 周一謀, *Mawangdui Hanmu chutu fangzhong yangsheng zhuzuo shiyi* 馬王堆漢墓出土房中養生著作釋譯, Haifeng chubanshe, Hong Kong, 1992 y Gao Daolun 高道論, *Zhangjiashan Han jian Yinshu yanjiu* 張家山漢簡引書研究, Bashu chubanshe, Chengdu, 1995.

56 La expresión «compartimentación de los sembrados» traduce el binomio *qu zhong* 區種, que se refiere a una implementación agrícola introducida durante la dinastía Han y atribuida al letrado especialista en agronomía Fan Shengzi 范勝之.

gentes que acatan obstinadamente las costumbres sin querer transformarlas.

Así, tanto los necios como los sabios saben que las alubias provocan pesadez, que el olmo produce somnolencia, que la acacia disipa la cólera, y que las hemerocalas hacen que se olviden las inquietudes; se sabe desde siempre que las plantas odoríferas y amargas perjudican la vista y que el tetrodo es comestible.[57] Cuando se tienen piojos en la cabeza, estos se vuelven de color negro; si los ciervos se alimentan de los frutos del ciprés, su carne se torna aromática; los cuellos de quienes viven junto a precipicios se encorvan; y los dientes de los habitantes del país de Jin son amarillentos. De lo dicho ahora cabe deducir que el hálito vital de los alimentos ingeridos tiene consecuencias sobre nuestro organismo. Nada hay que no provoque una reacción. ¿Acaso hay hálitos que provocan pesadez sin que haya ninguno que cause ligereza? ¿Acaso hay sabores que dañan la vista sin que ninguno la mejore? ¿Acaso hay productos que amarillean los dientes sin que ninguno haga que se vuelvan más consistentes?

57 El tetrodo, *tun yu* 豚魚 (*Spheroides vermicularis*), también conocido como «pez globo», es muy apreciado en la gastronomía de China y Japón. Pese a que su carne es comestible, y posee incluso propiedades terapéuticas, sus gónadas, su hígado y su sangre son tóxicas. De ahí que el texto no lo considere un alimento sano.

¿Acaso hay alimentos que aromatizan la carne sin que nada haya que la vuelva más duradera? De ahí que cuando el Labrador Divino afirmaba que «Con la ingesta de pociones superiores se prolonga la vida, con el consumo de pociones inferiores se refuerza la salud»,[58] lo hiciera porque sabía que los antiguos consideraban que los principios que rigen nuestro ciclo vital natural pueden ser robustecidos por medio de la ingesta de adyuvantes. Sin embargo, en la actualidad, los hombres no les prestan atención alguna. Se deleitan con las cinco clases de cereales;[59] se entregan a los placeres

---

58 Shen Nong 神農, también conocido como el Emperador Rojo (Chi di 赤帝) o el Emperador Llameante (Yan di 炎帝), cuyo apelativo significa «Divino Labrador», es un personaje legendario al que se le atribuyen la invención de la agricultura y el conocimiento exhaustivo de todas las plantas. De ahí que su nombre figure asociado a muchos tratados farmacológicos de la antigüedad.

59 La prohibición de ingerir cereales se encuentra estrechamente vinculada a las prácticas de longevidad. Prueba de ello es que entre los manuscritos médicos recuperados en 1973 del yacimiento arqueológico de Mawangdui 馬王堆, documentos fechados al inicio de la dinastía Han, el rechazo de cereales aparece ya como una práctica habitual de quienes se preocupan por su salud y se dedican a prolongarla con drogas y ejercicios gímnicos y respiratorios. Así, quienes buscan con ahínco la inmortalidad o la longevidad, muchas veces asociados a movimientos de filiación taoísta, proscriben el consumo de cereales al considerarlos gérmenes de muerte: debilitan el organismo y provocan toda suerte de patologías. Además, se

visuales y sonoros; los colores oscuros y dorados nublan la agudeza de sus ojos y las músicas licenciosas obnubilan la acuidad de sus oídos; los alimentos ricos en grasas les inflaman sus vísceras; las bebidas turbias y dulces les consumen los intestinos y el estómago; las fragancias agradables les pudren la médula de sus huesos. La alegría y la cólera quebrantan la regularidad de su hálito vital; las cuitas y la desazón disipan su esencia vital; la tristeza y la felicidad arruinan la pureza de su equilibrio interno. No obstante, los ataques contra nuestro frágil cuerpo no siguen un único sendero. El cuerpo se fatiga con facilidad y, tanto en el exterior

---

considera que los cereales favorecen el crecimiento de los llamados Tres Gusanos (*san chong* 三蟲) o Tres Cadáveres (*san shi* 三尸), principios de corrupción y de muerte que albergamos todos los humanos en nuestros intestinos. En esa prohibición confluyen elementos ideológicos y políticos. Y es que el cultivo de los cereales, inventado por el Divino Labrador o Emperador Llameante, está asociado en la cultura clásica china al uso del fuego (en la apropiación de terrenos boscosos para la agricultura, en la confección de abonos, en las actividades culinarias vinculadas a los cereales, incluso en el propio emblema del patrón de la agronomía) y, por extensión, a la civilización y la cultura. Al pregonar el rechazo de los cereales, los taoístas estarían declinando también los instrumentos y las prácticas asociadas a la cultura (nítidamente asociada al confucianismo) en un acto de rebeldía dietética, política y social. El mejor estudio sobre esta cuestión corresponde a Jean Levi: «L'abstinence de céréales chez les Taoïstes», en la revista *Études Chinoises* 1, 1982, pp. 3-48.

como en el interior, se encuentra con adversarios. Al no estar confeccionado de madera o de piedra, ¿cómo podría perdurar por largo tiempo? Si nos servimos de él según los placeres, sin reglas que pauten la comida y la bebida, se generarán en él cien enfermedades. Si nos inclinamos hacia las apetencias sexuales sin mesura, se producirá la calamidad. A merced del viento y del frío,[60] lastimados por las cien ponzoñas, pereceremos en la flor de nuestra vida. En el presente, hasta el vulgo sabe mofarse de quienes desatienden los procedimientos para conservar la vida.

Las reglas para alcanzar la máxima conservación del cuerpo dependen de que no sean abandonados ni desdeñados los síntomas tenues. Y es que cuando esas naderías se van acumulando, comenzamos a debilitarnos; a su vez, esa debilidad se va acumulando y acaba produciendo un estado de declive; con el declive aparecen las canas y con ellas, el envejecimiento; una vez producido el envejecimiento acontece la muerte. A menudo, lo asumimos como si detrás de ese proce-

60 De acuerdo con la medicina tradicional china, el viento es un importante agente patógeno responsable de muchas de las enfermedades que afectan a los hombres. Para un hermoso estudio de esta cuestión, me remito al sexto capítulo, titulado «El viento y el sujeto», perteneciente al ensayo de Shigehisa Kuriyama, *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*, Ediciones Siruela, Madrid, 2005.

so no hubiera una causa tenue. Para las gentes de una inteligencia media así como para quienes se encuentran por debajo de ese umbral, eso ocurre de forma espontánea. E incluso cuando se es algo más despierto, las gentes se limitan a lamentar los efectos de eso que ha dado comienzo al proceso sin que sean capaces de protegerse de los innumerables peligros que, aunque superficiales, son la causa de la enfermedad. Así, a pesar de que el duque Huan albergaba en sí su enfermedad mortal, se enfureció con el pronóstico anticipado que le había procurado Bian Que[61] y, al sentir un

61 Bian Que 扁鵲 es un célebre médico mencionado en varias fuentes textuales de la antigüedad. Su pericia se debe, sobre todo, a su capacidad de diagnosticar las enfermedades antes de que estas se manifiesten en el paciente de un modo evidente y explícito. En la monumental obra del archivista de la dinastía Han, Sima Qian, hallamos una valiosa anécdota que ilustra las cualidades del personaje y que, además, explica el pasaje de Xi Kang: «Bian Que estaba de paso por el país de Qi. El duque Huan de Qi le propuso ser su huésped. Pero cuando fue recibido por el duque, Bian Que le advirtió: "Mi señor tiene una enfermedad que reside en los poros de la piel. Si no es tratada, se agravará aún más". El duque Huan replicó: "No estoy enfermo". Bian Que salió de la sala y el duque Huan comentó a sus encargados: "Los médicos son codiciosos. Pretenden ganar crédito curando a gente que no está enferma". Cinco días después, Bian Que fue recibido de nuevo en audiencia. Y, una vez más, advirtió al duque: "Mi señor tiene una enfermedad que reside en los vasos sanguíneos. Si no es tratada, me temo que se agravará aún más". El duque contestó: "No estoy enfermo". Bian Que abandonó la sala. El

día un dolor punzante, pensó que ese era el comienzo de su dolencia. En realidad, la enfermedad está hecha de síntomas tenues y el que no se les ponga remedio cuando se manifiestan es la causa de que, después, muchas sean las pociones que no tienen ningún efecto. Rodeados de gentes ordinarias, tan solo podemos aspirar a una longevidad mediocre. Tanto si se mira hacia arriba como si se mira hacia abajo, todos son iguales: se invoca la mayoría para convencernos de algo, se apela al destino común para consolarnos. Se

---

duque estaba disgustado. Cinco días después, Bian Que fue recibido de nuevo. Instó al duque: "Mi señor tiene una enfermedad que reside en el estómago y los intestinos. Si no es tratada, se agravará aún más". El duque Huan no respondió. Bian Que dejó la sala. El duque estaba furioso. Cinco días más tarde, Bian Que fue recibido de nuevo. Al observar al duque Huan a distancia, reculó y salió apresuradamente. El duque envió a uno de sus hombres para que se informara acerca de las razones de semejante comportamiento. Bian Que explicó: "Cuando la enfermedad reside en los poros de la piel, puede ser tratada mediante cataplasmas. Cuando reside en los vasos sanguíneos, puede ser tratada con agujas. Cuando reside en el estómago y los intestinos, puede ser tratada con medicinas. Pero cuando la enfermedad reside en la médula espinal, ni siquiera el señor de la vida puede hacer algo para remediarlo. La enfermedad del duque reside ahora en la médula espinal y, por ese motivo, yo ya no tengo más consejos que ofrecer". Cinco días más tarde, el duque se sintió indispuesto. Alguien fue enviado para convocar a Bian Que, pero este ya había huido del país. El duque Huan murió poco después» (Sima Qian, *Shiji*, capítulo cv, p. 2793).

afirma que se trata de la razón que gobierna los ciclos naturales y que nada se puede hacer.

Incluso si los hay que han oído hablar de las técnicas para nutrir la vida, se limitan a juzgar de acuerdo con lo que ven con sus propios ojos y, por tanto, afirman que nada de eso es cierto. Otros, con mayores conocimientos, albergan dudas y pese a todo siguen ignorando las causas de esos procesos. Otros se entregan con todas sus fuerzas a la ingesta de fármacos durante seis meses o un año hasta que, cansados y sin obtener resultados, su voluntad acaba por quebrarse deteniéndose en mitad del camino pues, en realidad, sólo persiguen el renombre sin percatarse de que sus esfuerzos son tan vanos como los de quien pretende drenar el inmenso abismo de «la Puerta de la Cola».[62] Otros refrenan sus inclinaciones naturales y reprimen sus anhelos pero, pese a que tratan de contener los deseos de renombre, expuestos constantemente a los placeres de la vista y del oído, sus fines se hallan a muchos años de distancia, por tanto, temen perder ambas

62 Traduzco el binomio wei liu 尾閭 por «Puerta de la Cola» siguiendo las indicaciones de los comentaristas a propósito de un pasaje contenido en el capítulo XVII del *Zhuangzi*. En la glosa de dicho pasaje, se considera que la «Puerta de la Cola» es el lugar por donde desaguan los mares (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, capítulo XVII, pp. 573-574).

cosas: en el interior, sus corazones palpitan por el fragor de la batalla y, en el exterior, los objetos atraen su atención. Así, atrapados entre lo remoto y lo accesible, acaban padeciendo una nueva derrota. Los fines últimos, que son tenues y sutiles, pueden ser conocidos mediante la razón interna pero difícilmente por medio de la percepción visual. En ese mismo sentido, el alcanforero tan sólo puede diferenciarse de los demás cuando ha alcanzado el séptimo mes de vida. Así, en el caso de un hombre dotado de un corazón agitado e impaciente, aunque adopte el sendero del recogimiento y de la quietud, querrá ir deprisa por mucho que en esos asuntos se progrese con lentitud; anhela lo inmediato cuando las respuestas están lejos y, en consecuencia, nada consigue. Así, los indolentes no se molestan en buscar [la longevidad]; quienes la buscan fracasan a menudo por falta de perseverancia; quienes se entregan a un aspecto parcial nada consiguen por ser incapaces de albergarla en su totalidad; y quienes se dedican a una técnica particular acaban por extraviarse en procedimientos secundarios. Por mucho que sea su deseo, sólo consigue alcanzarla uno de cada diez mil.

Quienes son competentes en el arte de nutrir la vida actúan de un modo bien distinto. Puros, vacíos, silenciosos y sosegados, disminuyen sus intereses personales y reducen sus deseos. No es que renieguen

de los deseos y aprueben las prohibiciones sino que, conscientes de que títulos y honores menoscaban la virtud natural, los rechazan y no se someten a ellos. No es que las codicien y se repriman después sino que, sabiendo muy bien que las carnes magras y sabrosas arruinan nuestra condición natural, las desdeñan y menosprecian. No permiten que los objetos exteriores interfieran en sus reflexiones de manera que el hálito vital de los espíritus, puro y resplandeciente, se expresan en él. Distendidos, carecen de angustias y congojas; apacibles, carecen de cuitas y zozobras. Son capaces de preservar la unidad y de nutrir la armonía. Así, el orden y la armonía se refuerzan en ellos día a día y logran unirse a la Gran Conformidad. Entonces, inhalan los vapores de hongos mágicos,[63] beben en manantiales de licor, se reconfortan con el sol matinal y se deleitan con los cinco acordes de la cítara. Al encontrar su satisfacción en la no-intervención, su cuerpo se torna sutil y su mente etérea. Al olvidar la fruición, logran la alegría justa; y al despreocuparse de la vida, sus cuerpos alcanzan la longevidad. Quien siga este sendero podrá compararse en longevidad a Xian

63 Traduzco por «hongo mágico» el binomio *ling zhi* 靈芝, que designa una variedad de poliporo perteneciente a la familia de las ganoderma, muy apreciado en Asia Oriental por sus propiedades medicinales y cosméticas.

Men y rivalizar en años vividos con Wang Qiao.[64] ¿Por qué no habrían de existir seres así?

64 Xian Men 羨門 es un eremita que aparece mencionado en la obra del historiógrafo de la dinastía Han, Sima Qian, mientras que Wang Qiao 王喬 es otro misterioso personaje al que se le atribuye una prodigiosa longevidad y que aparece citado en los anales de la dinastía Han posterior (*Hou Hanshu*).

Refutación del ensayo sobre cómo nutrir la vida

por Xiang Ziqi, Vicepresidente de la Cancillería Imperial

En lo que se refiere a la regulación de la tristeza y de la felicidad, a la armonización de la alegría y de la cólera, a la ordenación de la bebida y de la comida, a la temperación del frío y del calor, son todas ellas cuestiones ya cultivadas por los antiguos. No obstante, estos jamás habrían osado llegar al extremo de vedar los cinco cereales, de suprimir los alimentos sabrosos, de subyugar las inclinaciones naturales y los deseos, de refrenar las riquezas y los honores. ¿Cuáles son mis argumentos?

El hombre, que recibe su forma corpórea del hacedor junto con el resto de los diez mil seres, es sin embargo la criatura viva más extraordinaria. Se diferencia de las plantas y los árboles, incapaces de evitar el viento y la lluvia o de protegerse del cortante de las hachas; se distingue de las aves y los cuadrúpedos, incapaces de sortear las nasas y las trampas de los caza-

dores o de guarecerse del frío y del calor. Está dotado de la capacidad de moverse, lo cual le permite acceder a los objetos; posee astucia, lo cual le permite abastecerse por sí mismo. Cuenta, pues, con los beneficios derivados de la conciencia y con los recursos provistos por la astucia. Con todo, si los oculta y omite, se iguala entonces a los seres privados de inteligencia. ¿Y cuál es el valor de estar dotado de inteligencia? Estar vivo significa estar dotado de una condición innata. Si uno se conforma a esa condición innata, resulta espontáneo. Mas si esta es extirpada y expulsada hacia el exterior, el hombre se iguala entonces a los seres inanimados. ¿Qué valor tendría entonces la vida? Así, pues, todos nuestros deseos, la inclinación por la dignidad y el rechazo de la ignominia, el gusto por la holganza y el repudio de la fatiga, surgen de lo espontáneo.

La gran virtud del cielo y de la tierra radica en la vida, y el gran tesoro del hombre sabio radica en su posición.[65] Nada hay más elevado que la riqueza y que los honores.[66] Y si eso es así, ello implica que [el deseo de] riquezas y honores responde a la condición innata otorgada por el cielo y la tierra. Los honores son aque-

65 Pasaje perteneciente a la sección «Xici xia» del *Yijing*. Zhou Zhenfu, Zhouyi yinzhu, p. 297.

66 De nuevo, se trata de una cita extraída de la sección «Xici shang» del *Yijing*. Zhou Zhenfu, Zhouyi yinzhu, p. 284.

llo mediante lo cual se consigue ser obedecido al poner en práctica la justicia entre los inferiores; las riquezas son aquello mediante lo cual se consigue la adhesión de las masas con la distribución de prebendas.[67] Se trata de bienes enormemente apreciados por todos los reyes-sabios de la antigüedad y, al estar enraizados en lo espontáneo, no los consideraban como algo externo. Con todo, cuando se dice que las riquezas y los honores constituyen el deseo de los hombres, considero que aquellos deben perseguirse de acuerdo con la vía y la justicia, y no por medio de procedimientos deshonestos.[68] Así, si al ocupar un rango superior no sufrimos contrariedades porque no nos mostramos vanidosos y, sabiendo refrenarnos, vivimos en la solvencia sin caer en el lujo, ¿cómo habríamos de ofender a la virtud? Quienes consideran que las riquezas y los honores deben ser temidos y rechazados por los abusos derivados de estos me hacen pensar en una persona que se negara a probar bocado alguno en su vida tras ver que alguien que ha muerto atragantado durante una comida.

---

67 Referencia a pasaje de la sección «Xici xia» del *Yijing*. Zhou Zhenfu, Zhouyi yinzhu, p. 294.

68 Resuena en este fragmento un pasaje de las *Analectas* de Confucio: «El Maestro dijo: "Riquezas y honores son lo que el hombre desea, mas si no los obtiene de acuerdo con la vía (*dao*), no los conserva"» (*Lunyu* IV.5).

El Divino Labrador fue el primero en consumir cereales y Houji introdujo las artes del sembrado y del cultivo. Gracias a los cereales, las aves vuelan, los cuadrúpedos corretean y los hombres respiran y viven; gracias a ellos el Duque de Zhou[69] y Confucio pudieron manifestar todo su ingenio; gracias a ellos Yan Hui y Ran Qiu lograron instaurar la virtud.[70] Los santos y sabios los aprecian sin que hayan desdeñado su cultivo desde hace más de cien generaciones. Y, sin embargo, usted considera ahora que los cinco cereales no son un alimento propicio para nutrir la vida; que la carne y los licores tampoco resultan beneficiosos para nuestra condición natural; y que los versos como «hay caldos que junto a unas cabelleras amarillentas procuran una vida sin fin y licores de primavera que prolongan la vida a los ancianos de extensas cejas»,[71] no son más que

---

69 El Duque de Zhou, Zhou Gong 周公, era el hermano del rey Wu de Zhou, 武王, que murió tan solo tres días después de haber derrocado militarmente la dinastía precedente de los Shang 商, y fue quien asumió la tarea de fortalecer la nueva dinastía de los Zhou 周. Representa un paradigma de buen gobierno y justicia, sobre todo para el confucianismo.

70 Yan Hui 顏回, llamado también Yan Yuan 顏淵, y Ran Qiu 冉求, más conocido como Ziyou 子有, fueron dos de los discípulos más importantes de Confucio.

71 Se trata, en efecto, de versos extraídos del *Shijing* 詩經 o *Libro de las Odas*, obra de referencia para el confucianismo y para la tradición letrada.

hueca palabrería. Sin embargo, [se considera que] las víctimas sacrificiales corpulentas, grandes y bien grasas, cautivan al Señor de Arriba.[72] Y tanto el trigo como el mijo desprenden una fragancia que se expande a lo lejos y atrae a los espíritus. Por consiguiente, si hasta los espíritus los aprecian, tanto más deberían hacerlo los seres humanos. Si el cuerpo consume las carnes y los cereales de los sacrificios, este se robustece en menos de diez días. Siendo así, significa que se trata de alimentos propicios para la vida.

El hombre está compuesto de cinco elementos; su boca le hace pensar en los cinco sabores y su ojo, en los cinco colores.[73] Pensar en la alcoba cuando se está

---

72 El «Señor de Arriba» (Shangdi 上帝) es la deidad suprema en el sistema de creencias de las dinastías Shang y Zhou, la divinidad-ancestro más poderosa, a quien se le ofrecían los más espléndidos y fastuosos sacrificios para, en contrapartida, obtener sus favores.

73 El número cinco posee para la cultura clásica china una singular importancia: se contemplan tradicionalmente cinco elementos (agua, fuego, madera, metal y tierra), cinco colores básicos (verde, amarillo, rojo, blanco y negro), cinco sabores (dulce, ácido, amargo, picante y salado), así como cinco puntos cardinales (norte, sur, este, oeste y centro), cinco notas musicales (*gong, shang, jue, zhi* y *yu*), etc. Para un análisis de la simbología del número cinco en relación con los principios de la cosmología clásica china, véanse las aportaciones de Marcel Granet en su obra *La pensée chinoise*, París, Albin Michel, 1934 (reimpresión de 1968), en especial pp. 127-248.

excitado o buscar alimentos cuando se está hambriento, son respuestas que pertenecen al orden de lo espontáneo. Con todo, resulta conveniente pautarlas por medio de los ritos. Quienes pretenden que el ojo no ose fijarse en los cinco colores aunque esté expuesto a ellos y que la boca no saboree los cinco sabores aunque estos existan, tan solo saldrán victoriosos de tal reto en el terreno de las palabras. Pues, ¿acaso alguien confundiría una sopa deliciosa con hierbajos amargos o [la belleza legendaria de] Xishi con [la fealdad horripilante] de Momu?[74] ¿Cómo es posible permanecer indiferente y carecer de deseos? Si la conciencia sabe que está en disposición de desear pero no puede obtener el objeto deseado, nuestra condición innata y nuestro hálito vital se verán entorpecidos como por una barrera; los sentimientos y la voluntad serán bloqueados y no se desplegarán. Afirmar que en ese caso [la vida] se está nutriendo de armonía me parece un disparate.

En el mismo sentido, sostenéis que si uno se comporta y se alimenta observando ciertas pautas con el fin de apurar el destino que nos corresponde por naturaleza, se alcanza entonces, como máximo, una

74 Xishi 西施 y Momu 嫫母 son, respectivamente, los paradigmas de la hermosura y la fealdad femeninas en buena parte de la literatura antigua.

edad de mil años y, como mínimo, varios cientos de años. Desde luego, no es una afirmación irrefutable ya que para otorgar crédito a lo planteado es del todo necesario encontrar casos de gentes que hayan obtenido esas edades. Ahora bien, ¿dónde están esas personas? Mis ojos no los han avistado aún. Vuestras propuestas no son más que ecos y sombras de palabras, cosas de las que es posible hablar pero que no se encuentran jamás. Si bien es cierto que ocasionalmente se dan casos de personas muy ancianas, ello se debe únicamente a que han recibido un hálito vital similar al que, entre los árboles, se produce en los pinos y los cipreses, sin que los ejercicios físicos y las pautas dietéticas intervengan en ello para nada. Si la duración de nuestras vidas dependiera de la perspicacia, los sabios, que profundizaron en la razón interna de las cosas y llevaron a su máxima expresión su condición natural, habrían gozado de una vida prolongada. Sin embargo, Yao, Shun, Yu, Tang, el rey Wen, el rey Wu, el Duque de Zhou y Confucio alcanzaron los cien años por lo alto y los setenta por lo bajo. ¿Acaso desdeñaron todos ellos los ejercicios físicos y las pautas dietéticas? En realidad, nuestro destino depende del cielo y no puede ser prolongado por medio de otras substancias. Así, considero que la felicidad de nuestras vidas depende, más bien, de nuestras relaciones de afecto y de amor, pues ¿no responde a la razón interna de las co-

sas, tanto a las que pertenecen al orden natural como al humano, el hecho de que los goces y los placeres reconfortan el corazón, que el renombre y la fortuna satisfacen la voluntad? Los sabores suculentos que ingerimos favorecen la expresión de nuestros cinco sentimientos;[75] los sonidos y los colores permiten que se expanda nuestra condición innata y nuestro hálito vital. Se trata de un principio natural y espontáneo que los Tres Soberanos no quisieron modificar.[76] Y ahora venís rechazando los métodos de los antiguos sabios en nombre de una compartimentación de los cultivos; rehusáis los afectos y los goces; os amargáis reprimiendo los deseos del corazón. ¡Todo ello con la esperanza de que a fuerza de acumular motas de polvo y gotas de rocío se formen montañas y océanos! Mucho me temo que tratando así vuestro cuerpo nada conseguiréis en realidad y que por mucho que os esforcéis en lograrlo, exiguo será lo que obtengáis a cambio. Plantarse de pie observando vuestra propia sombra y viendo pasar la vida junto a los árboles y las rocas, es como aplicar cauterizaciones sin estar enfermo, como guardar silencio sin estar deprimido,

---

75 Los cinco sentimientos corresponden al placer, la cólera, el dolor, la alegría y el odio.

76 Los Tres Soberanos es una expresión con la que se refiere a los monarcas de la antigüedad: Yu, Tang y el rey Wen.

como ayunar sin estar de duelo, como ocultarse sin haber cometido ningún crimen. Os lanzáis, pues, a una empresa huera, a la espera de algo que, pese a vuestros esfuerzos, no se producirá jamás. En verdad nunca he oído hablar de la conveniencia de esas técnicas para nutrir la vida. De ahí que Sima Xiangru observara: «Por mucho que fuera a obtener la prolongación de mi vida e incluso la inmortalidad mediante esos procedimientos, no creo que ser testigo de diez mil generaciones bastara para alcanzar la felicidad».[77] Por medio de esas palabras el poeta pretendía decir que cuando se da la espalda a nuestros sentimientos echamos a perder nuestra condición innata y dejamos de apoyarnos en el orden natural. ¡En lugar de aspirar a una existencia longeva sin alegría más vale quedarse con la brevedad de nuestras vidas!

Con todo, si os creéis capaz de ofrecerme evidencias a favor de vuestros argumentos, sin duda estaré dispuesto a debatirlos de nuevo.

---

77 Sima Xiangru 司馬相如 (179-118 a. C.) es un célebre poeta de la dinastía Han. Los versos citados aquí por Xiang Ziqi aparecen recogidos ya en la noticia biográfica que el historiógrafo Sima Qian le dedicara en su obra: *Shiji*, capítulo CXVII, pp. 2999-3001.

Respuesta de Xi Kang a la refutación de Xiang Ziqi del ensayo sobre cómo nutrir la vida

Si se estima la inteligencia y se ensalza la acción es porque se considera que pueden ser provechosas para la vida y beneficiosas para nuestro cuerpo. Pero cuando los deseos actúan, brotan la pesadumbre y el remordimiento; cuando opera la inteligencia, se instala la presunción. Una vez instalada la presunción, la conciencia se abre y las cosas externas penetran en ella; una vez que brotan la pesadumbre y los remordimientos, las desdichas se acumulan y nuestro cuerpo queda expuesto al peligro. Si ambas dos [la inteligencia y la acción] no son confinadas en el interior y si, además, son utilizadas para entrar en contacto con el mundo externo, se convertirán en una calamidad para nuestro cuerpo al obstruir la expansión de la vida.

Si bien es cierto que las pasiones y los deseos surgen del ser humano, no constituyen la dimensión correcta del curso sino que, más bien, son como las orugas de los árboles que aunque nacen en estos no

les son convenientes. Del mismo modo que cuando las orugas se propagan los árboles se pudren, cuando los deseos triunfan el cuerpo se reseca. Siendo así, resulta que los deseos y la vida son incompatibles, y que el renombre y el cuerpo tampoco pueden coexistir. Sin embargo, las gentes del mundo no son conscientes de ello; presumen que al seguir sus deseos obtiene la vida y, aunque tienen la sensación de lograrlo, en realidad ignoran el auténtico modo de hacerla prosperar. Sus acciones suponen, por tanto, [adentrarse en] un terreno mortal.[78] Esa es la razón de que los hom-

78 La expresión «terreno mortal» o «tierra de muerte» (*si di* 死地) es empleada de forma recurrente en un sentido técnico por la literatura militar de la China antigua para designar territorios peligrosos, donde las tropas pueden ser cercadas por el adversario. Así, por ejemplo, en el en el capítulo VII del *Arte de la guerra* de Sun Bin, del «terreno mortal» se dice que es una trampa o emboscada (Zhang Yunze 張震澤, *Sun Bin bingfa jiaoli* 孫臏兵法校理, Zhonghua shuju, Beijing, 1984, p. 72). Por su parte, el *Arte de la guerra* de Sunzi sostiene: «El terreno en el que sobrevivirás si luchas hasta el agotamiento y en el que perecerás si no lo haces, es un terreno mortal» (Yang Bingan 楊兵安, *Shiyi jiazhu Sunzi jiaoli* 十一家注孫子校理, capítulo IX, Jiu di 九地, Zhonghua shuju, Beijing, 1990, p. 256). En el contexto del pasaje de Xi Kang, encontramos un fragmento perteneciente al comentario sobre el *Laozi* del *Hanfeizi* 韓非子 que aclara mejor la intención con la que el primero emplea esa expresión: «Trece cosas encaminan hacia la vida; trece encaminan hacia la muerte; y también son trece las cosas que, en la vida del hombre, le dirigen hacia un terreno mortal»; las trece cosas a las que se refiere el Hanfeizi

bres de antaño, conscientes de que los licores y las carnes son sabrosos venenos, los abandonaran como se hace con los enseres caducos y que, sabiendo que el renombre y los honores son aromáticas entelequias, las desdeñen sin siquiera mirarlas. Desplegaban las acciones que bastaban para sostener la vida sin dejarse alienar por las cosas; sabían rectificar su persona y no se dejaban llevar por lo externo; daban la espalda a lo nefasto y apreciaban lo provechoso. Así, pues, el método acerca del uso de la inteligencia consiste en nutrir la unidad sin cesar.[79] La sagacidad resulta admirable cuando hace que se fortalezca la vida sin más ambiciones. Se estima la vida en la medida en que permite gozar de la armonía sin el contacto [con lo externo]. ¿Cómo es que se exalta la inteligencia cuando se descuida el cuerpo y se ensalzan los deseos cuando arruinan la vida?

---

serían las cuatro extremidades y los nueve orificios del cuerpo humano, esto es, los sentidos, los deseos, las pulsiones que hacen que el hombre se abra hacia el exterior mediante los estímulos (Chen Qiyou, 陳奇猷, *Hanfeizi xin jiao zhu* 韓非子新校注, capítulo xx, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2000, pp. 416-417).

79 Sigo en este punto la lectura propuesta por Lu Xun en su edición («Xi Kang ji» en la obra completa *Lu Xun sanshi nian ji*, Xinyi chubanshe, Shangai, 1967-1970, vol.5, p. 55). Con todo, existe otra variante cuya traducción daría como resultado: «Así, pues, el método acerca del uso de la inteligencia consiste en hacer prosperar la vida».

Las citas «El gran tesoro del hombre sabio radica en su posición» y «Nada hay más elevado que la riqueza y que los honores» se refieren al hecho de que los hombres honran a los príncipes y que el Hijo del Cielo es rico porque domina los cuatro orientes. Ello implica que el pueblo no puede existir sin un soberano y que, a su vez, ningún soberano puede subsistir sin el respeto [del pueblo]. Ahora bien, el hecho de que todos bajo el cielo respeten la posición del gobernante no quiere decir que se deban aceptar las riquezas y los honores. Del mismo modo, cuando sostenéis[80] que «las riquezas y los honores constituyen el deseo de los hombres» es porque, en efecto, en nuestro mundo envilecido se desprecia la pobreza y la humildad mientras que se suspira por las riquezas y los honores, de suerte que nadie es capaz de renunciar a lo externo, a la celebridad, y de contentarse con la pobreza y la humildad. Debiéramos, pues, hallar el modo de recuperar la vía. Y es que cuando ya no resulta posible erradicar las disputas y las querellas por la fuerza, la conciencia se deje llevar por ellas; al igual que cuando el justo medio no puede ya obtenerse, nos conformamos con impetuosos o timoratos.[81] Así, [Confucio]

---

80 Aludiendo a Confucio.

81 Xi Kang parece apuntar en este punto a un pasaje de las *Analectas* de Confucio: «El Maestro dijo: "A falta de poder rela-

manifiesta un enunciado general sin pretender significar con ello que el hombre perfecto deba aspirar a las riquezas y los honores.

El hombre sabio domina cuanto hay bajo el cielo porque no tiene otro remedio y considera la totalidad de los seres como si fueran su propio corazón, deja que la vida prospere en el mundo, y, fundido con el curso natural, su cuerpo y el mundo coinciden. Apacible, su tarea consiste en no tener ocupaciones; sereno, juzga que todo lo que hay bajo el cielo es común. A pesar de que ocupa la posición de gobernante y de que recibe las ofrendas de todas las regiones, se mantiene sosegado como si fuera un anfitrión más que recibe a sus huéspedes; a pesar de que porta el estandarte del dragón y se viste con ropajes estampados, se mantiene indiferente como quien se limita a cubrir con tela su cuerpo. Así, cuando príncipes y ministros se olvidan mutuamente en las esferas superiores, abajo el pueblo obtiene todo lo necesario. ¿Qué necesidad tendría entonces de forzar a su pueblo a honrarlo o

---

cionarse con alguien que se mantenga en el justo medio, obligado es conformarse con el impetuoso o el timorato: el impetuoso se precipitará y el timorato no intervendrá.» (*Lunyu* XIII.21). Por otro lado, la expresión «justo medio» (*zhong yong* 中庸) se refiere a un importante concepto que engloba la capacidad de ecuanimidad, prudencia, equilibrio y mesura en el ámbito de la acción.

de perjudicar al mundo en su propio beneficio? ¿Por qué habría de considerar las riquezas y los honores como algo elevado deseándolos sin cesar? ¿Acaso es preciso recordar que las tres promociones otorgadas a Ziwen no lograron alegrar su rostro o que las tres desgracias sufridas por Liu Xiahui no consiguieron apesadumbrar su semblante?[82] Y es que antes que ser nombrado primer ministro más vale gozar de la virtud y de la justicia; como tampoco el deshonor de tres degradaciones mancilla la excelencia de una profunda pureza. Esos dos hombres albergaban las riquezas y los honores en sí; su corazón no fue apresado por las ligazones de las dignidades humanas, pues gloria y oprobio eran lo mismo para ellos. ¿Acaso se puede afirmar que el deseo de riquezas y honores formaba parte de su naturaleza innata? Me pregunto si alguien expondría ricos brocados y tejidos valiosos en una sala oscura. ¿Por qué entonces tendríamos que obedecer a las masas y actuar como si las ofensas y los elogios

82 Ziwen 子文, nombre público de Dougou Yutu 鬬穀於菟, ocupó un importante cargo en la administración del país de Chu 楚 en el siglo VII a. C. y se ganó la admiración de Confucio por no mostrarse ufano en sus éxitos ni frustrado en sus fracasos (*Lunyu* V.18). Por su parte, Liu Xiahui 柳下惠, nombre póstumo de Zhan Huo 展獲, desempeñó la función de ministro de la justicia en el país de Lu 魯 en la época de Confucio y se negó a abandonar su país natal tras sufrir tres degradaciones (*Lunyu* XV.13; XVIII.2; XVIII.8).

fueran dignos de alegrías o aflicciones. ¿No es cierto que a menudo al desear algo tememos no obtenerlo y que tras haberlo obtenido vivimos en el temor de perderlo y nos mostramos dispuestos a cualquier cosa con tal de que eso no ocurra? ¿Pretendéis que los que han obtenido un puesto de mando no se dejen llevar por el engreimiento y que quienes han sido colmados de riquezas no se abusen? Al perseguir con ahínco [riquezas y honores], ¿cómo no excederse? Una vez obtenidos, ¿cómo no perderlos?

Si las palabras proferidas por el hombre noble son apropiadas obtendrán una respuesta de adhesión incluso a mil millas de distancia. No le asusta sufrir las críticas de las masas ni teme por su puesto. Respeta las normas y se pliega a la razón interna sin ser prisionero de los prejuicios de su tiempo. Se complace de no haber cometido ningún crimen de manera que, al no disponer de un cargo oficial, vagabundea errático y ocioso. Como su corazón encuentra la dicha en la vía de la justicia, se oculta en el interior de una cabaña modesta. Impávido y sereno, no se deja sustraer [por las cosas externas] de suerte que su hálito vital puede propagarse. ¿Podrían la gloria y el renombre aumentar su valía? Cultiva la tierra para su subsistencia, cría gusanos de seda para su vestido. Cubiertas sus necesidades de alimentos y de abrigo, los tesoros del imperio le resultan vanos. Es como aquel

que, sediento, bebe inmediatamente de un arroyo; una vez ha calmado su sed, ¿por qué habría de codiciar cursos mayores de agua? ¿Necesitaría acumular para sentirse más rico? Este es, a mi juicio, el modo en que el hombre noble emplea su conciencia: trata la celebridad y las distinciones como si fueran tumores, y las fortunas y los peculios como si fueran excrecencias. ¿De qué le servirían, pues, riquezas y honores? No son estos lo que verdaderamente resulta difícil de conseguir en este mundo sino, antes bien, el temor a no saber contentarse. Quienes saben contentarse alcanzan la felicidad aunque tengan que roturar la tierra, pues no requieren más que un trozo de tela con el que cubrirse y unos vegetales con los que alimentarse. Por el contrario, quienes no saben contentarse no alcanzarán jamás la felicidad aunque consuman todo lo que hay bajo el cielo y aunque tengan a su servicio a todos los seres del mundo. Quienes saben contentarse no necesitan de las cosas externas mientras que para quienes no saben contentarse, no hay nada exterior que no crean necesitar. Al no haber nada que no necesiten, allá donde vayan siempre encontrarán que algo les falta y, al revés, quienes nada necesitan, se sentirán satisfechos en cualquier circunstancia. En efecto, solo aquellos que, ricos y afamados, no pierden la cabeza; aquellos que, humildes y pobres, no corren tras el vulgo; aquellos que, confusos, asisten a todos

los seres del mundo; y aquellos que, a pesar de ser portadores de un renombre, no se dejan influir por él en su conducta son los que verdaderamente poseen riquezas y honores. Así, pues, conviene despreciar los honores pues quienes los anhelan no consiguen sino envilecerse, del mismo modo que quienes desean las riquezas no logran más que empobrecerse. Esta es la regla de la razón interna. Por tanto, quien vive desgraciado en medio de la abundancia y la celebridad, por mucho que ambas le acompañen hasta el final de sus días, no habrá conocido más que una larga existencia de pesares. Por este motivo en el *Laozi* se afirma: «No hay mayor alegría que la de no padecer tormentos; no hay mayor riqueza que la de saber contentarse».[83]

En su refutación, usted sostiene que «pensar en la alcoba cuando se está excitado o buscar alimentos cuando se está hambriento son respuestas que pertenecen al orden de lo espontáneo». ¡Cierto! Con todo, yo no os pido ni que renunciéis a la alcoba ni que dejéis de comer. Pretendo tan solo convenceros de que lo hagáis de acuerdo con la razón interna de las cosas. Es verdad que esos impulsos son respuestas irreflexivas que brotan de nuestra condición innata. Las emo-

83 Los pasajes del *Laozi* citados aquí por Xi Kang aluden al contenido de los capítulos XXXIII y XLVI del mencionado texto.

ciones experimentadas tras una operación cognitiva responden por el contrario al uso de la inteligencia. Los impulsos de la condición innata buscan el contacto con las cosas y se satisfacen una vez alcanzado. Con la inteligencia, se buscan las cosas a causa de una excitación previa sin sentirnos satisfechos jamás. Así, los problemas del mundo, la fuente de todas nuestras desgracias, radican en el uso de la inteligencia y no en los impulsos de nuestra condición innata. Cuando un ciego yace con una mujer, sus emociones serán idénticas tanto si lo hace con [una belleza como] Xishe como con [la horripilante] Momu, del mismo modo que una persona que padece de ageusia confunde el más refinado manjar con una vulgar pitanza. Por tanto, ¿merece la pena que perturbemos nuestro corazón por la inclinación y la repulsión, producto de la distinción entre clarividencia y estupidez, entre lo apetecible y lo repelente? El hombre noble es consciente de que la inteligencia, debido a su falta de constancia, quebranta las funciones vitales y los deseos, en busca permanente de objetos, corrompen nuestra condición innata. Por eso, tempera el uso de la inteligencia por medio de la serenidad y corrige la impetuosidad de los impulsos naturales por medio de la armonía. Cuando la inteligencia encuentra el reposo en la serenidad y los impulsos hallan su satisfacción en la armonía, el espíritu se expande en la quietud y el cuerpo se robus-

tece en la consecución del equilibrio. Al haber eliminado la inquietud, al haber expulsado las causas de la desgracia, la vida se renueva. De ahí que se diga: «No exhibas objetos deseables de manera que el corazón no sea perturbado».[84]

Aunque los sabores más deliciosos hayan impregnado vuestros paladares, aunque los sonidos y los colores hayan penetrado ya en vuestros corazones, aún es posible alcanzar la razón interna y vencerlos con unas cuantas suputaciones. ¿A qué me refiero? Por ejemplo, cuando se anhela un cargo oficial no se pretende el puesto del soberano, del mismo modo que cuando se desea la compañía de una mujer tampoco se busca entre los familiares. ¿Por qué? Porque tendemos a descartar de nuestra mente aquello que no puede ser logrado. Un borracho se abstendrá de beber un licor envenenado y un glotón preferirá a buen seguro quedarse hambriento antes que ingerir un alimento en mal estado, y es que tanto el uno como el otro comprenden lo que resulta conveniente y calamitoso y, por consiguiente, ambos darán la espalda [a lo deseado] sin dejarse seducir y abandonándolo sin dudarlo. No se arrepienten de no haber bebido esa copa

84 La cita corresponde al *Laozi*, capítulo o sección III, donde se sostiene: «Si no exhibes nada deseable, el corazón del pueblo no se perturbará» (Chen Guying, *Laozi zhuyi ji pingjie*, p. 71).

de licor o de no haber degustado ese manjar. Así, de entre las dos concubinas del posadero, la fea fue encomiada porque reconocía su propia fealdad mientras que la hermosa fue vilipendiada porque se sabía hermosa.[85] Como las formas hermosas y feas dependen del ojo pero no ocurre lo mismo con el encomio y el desprecio que dependen de los juicios de valor derivados de nuestras emociones.[86] A poco que atendamos

85 Xi Kang se refiere en este punto a una célebre anécdota recogida en el capítulo xx del *Zhuangzi* que dice así: «Yangzi, en su viaje hacia el país de Song se detuvo en una posada. El posadero tenía dos concubinas, una hermosa y otra fea. A la fea se la tenía en grande estima mientras que se despreciaba a la bella. Al preguntarle Yangzi por la razón de dicho comportamiento, un mozo de la posada le respondió: "La hermosa se sabe hermosa pero, por eso, para nosotros ha dejado de serlo; la fea se sabe fea y, por eso, a nosotros ha dejado de parecérnoslo"» (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, p. 699).

86 Traduzco por «juicios de valor» el binomio chino *shi fei* 是非, que literalmente significa «lo que es así y lo que no es así». El uso técnico, en tanto que binomio dotado de una vocación analítica y filosófica, se debe presumiblemente a los desarrollos lógicos introducidos por la escuela moísta (inaugurada por el pensador Mozi 墨子) alrededor del siglo IV a. C. En dicha tradición, el binomio *shi fei* evoca la verdad o falsedad de las proposiciones. No obstante, dado que el pensamiento clásico chino es ajeno en líneas generales a las especulaciones de orden metafísico que se encuentran detrás de la acepción occidental de la verdad, he preferido apelar a su sentido literal referido, en líneas generales, no tanto a una realidad objetiva como a un juicio derivado de los valores vigentes.

a nuestra razón interna, manteniendo la unidad para poder resistir a la solicitación de las cosas externas, estas ya no podrán confundirnos. Así, pues, considero que si nuestra condición innata y nuestro hálito vital se encuentran armonizados, no serán entorpecidos como por una barrera evitando su despliegue; y que si nuestros impulsos y nuestra voluntad se mantienen equilibrados, no podrán ser bloqueados sin que puedan desarrollarse.

Las incontables penurias de nuestro tiempo radican en la falta de acuidad y penetración. La actitud recurrente del hombre ordinario consiste en desdeñar aquello que se considera remoto, aunque sea importante, y en conceder importancia a aquello que se juzga inmediato, aunque sea insignificante. ¿Por qué? Lo cierto es que la tensión entre lo inmediato y lo remoto depende de las condiciones de los distintos niveles de discernimiento. Nadie osa contravenir el rito que proscribe las relaciones sexuales durante los tres años de duelo y, sin embargo, nadie logra desembarazarse del alcohol y de la lujuria por mucho que estos arruinen la salud de nuestro cuerpo. Ello se debe a que las prohibiciones rituales funcionan para lo inmediato y, aunque insignificantes, son respetadas por todos mientras que, al situarse en lo remoto, no se actúa sobre esos dos enemigos del cuerpo por muy grande que sea su importancia. Ni siquiera un necio aceptaría sostener

en su mano izquierda un mapa de todo lo que hay bajo el cielo mientras con la mano derecha se hiere en su propio cuerpo.[87] Y es que no hace falta tener muchas luces para saber que nuestro cuerpo es más importante que [poseer] el mundo. No obstante, a pesar de que somos plenamente conscientes de que el alcohol y la lujuria son menos importantes que [poseer] el mundo, todos se entregan a esos placeres hasta provocar su muerte y lo hacen además sin remordimientos. A eso se le llama sacrificar lo importante y perseguir lo insignificante. ¿Acaso no es dar la espalda a lo que está lejos y no fijarse más que en lo inmediato?

Los hombres sabios no se comportan de ese modo. Primero distinguen entre lo importante y lo insignificante para luego actuar en consecuencia; calibran las pérdidas y las ganancias antes de establecer su conducta. Al haber comprendido que lo remoto y lo inmediato dependen de una misma razón, se preparan contra los efectos a largo plazo como si fueran

87 Xi Kang parece referirse aquí a un viejo proverbio, que aparece mencionado ya en *Las Primaveras y Otoños del señor Lü*, que afirma que ni la persona más necia aceptaría con una mano el título de señor del mundo (simbolizado aquí mediante la posesión de un mapa de todo lo que hay bajo el cielo) mientras con la otra se rebana el pescuezo: Chen Qiyou 陳奇猷, *Lüshi chunqiu xin jiao shi* 呂氏春秋新校譯, capítulo XX1.4, Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 2002, p. 1464.

a producirse de inmediato y prestan tanta atención a lo latente como a lo manifiesto. Independientes, franquean las puertas de los fenómenos sutiles de manera que no padecen zozobra alguna a lo largo de toda su existencia.[88] ¡Qué diferencia tan grande de felicidad existe entre estos y quienes se dejan arrastrar por los deseos!

En su refutación usted sostiene: «Si la duración de nuestras vidas dependiera de la perspicacia, los sabios, que profundizaron en la razón interna de las cosas y llevaron a su máxima expresión su condición natural, habrían gozado de una vida prolongada. Sin embargo, Yao, Shun, Yu, Tang, el rey Wen, el rey Wu, el duque de Zhou y Confucio alcanzaron los cien años por lo alto y los setenta por lo bajo. ¿Acaso desdeñaron todos ellos los ejercicios físicos y las pautas dietéticas?». Pues bien, a mi entender, por mucho que el destino que recibieran fuera limitado, Yao y Shun podían haber completado su longevidad por medio de ejercicios gimnásticos y reglas dietéticas. En esos casos, resulta necesario comprobar qué beneficio se puede extraer de la profundización en la razón interna de las cosas y no deducir que esos sabios tuvieron una existencia re-

88 En la expresión «las puertas de los fenómenos sutiles» (*zhong miao zhi men* 眾妙之門) hay un guiño al capítulo inaugural del *Laozi*.

ducida por haber descuidado los métodos para nutrir la vida. Es más, teniendo en cuenta que la existencia del propio Confucio, que logró profundizar en la razón interna de las cosas, no sobrepasó los setenta años mientras que la de un simple campesino, con sus seis defectos y sus muchas deficiencias intelectuales,[89] podría alcanzar los ciento veinte años de vida, a poco que la sabiduría extraordinaria de Confucio supliera la estupidez extrema del campesino, ¿qué hay de extraño en afirmar que resulta posible vivir mil años?

No obstante, hay algunos sabios que sacrificaron su salud por el bien del mundo; al propagar su conducta y exponer sus logros buscaban ser apreciados por el pueblo hasta el punto de que consiguieron que se formaran ciudades alrededor de su vivienda las tres veces en que se vieron obligados a cambiar de emplazamiento. Otros comían con frugalidad y descuidaban su cuerpo afanándose por los cuatro rincones

89 En un pasaje de las *Analectas*, Confucio explica a su discípulo Zilu el sentido de esos seis defectos, vinculados todos ellos a la falta de estudio: «El defecto de quien cultiva la humanidad y no el estudio es la estupidez. El defecto de quien cultiva la sabiduría y no el estudio es la dispersión. El defecto de quien cultiva la sinceridad y no el estudio es la vileza. El defecto de quien cultiva la franqueza y no el estudio es la insolencia. El defecto de quien cultiva la gallardía y no el estudio es la tropelía. El defecto de quien cultiva la firmeza y no el estudio es el fanatismo» (*Lunyu* XVII.8).

del mundo; el corazón fatigado y el cuerpo extenuado, se desplazaban a toda prisa y sin mesura. Otros se dedicaban a urdir planes o a elaborar combinaciones secretas que desembocaban en el uso de las armas; recurrían a la autoridad marcial y a la anexión, empleaban la violencia y el asesinato con el fin de poder disputar suculentos beneficios personales. Otros cultivaban su conducta para destacar la indignidad de los villanos y se ufanaban de su inteligencia para impresionar a los necios; aprovechando que su fama los había encumbrado, se consideraban modelos para el resto; excelentes predicadores y hábiles seductores, consiguieron reunir a su alrededor hasta tres mil discípulos; con sus bocas secas de tanto parlamentar y sus espinazos curvados de tantas genuflexiones, exhibían el semblante de desvelo propio de quien se dedica a salvar huérfanos a lo largo de los cuatro océanos. Su espíritu galopa por el fino hilo que separa el beneficio de la ruina, su corazón se apresura por el estrecho sendero que conduce de la gloria al oprobio de suerte que, en el tiempo que se necesita para levantar y agachar la cabeza, se encontraban ya fuera de este mundo. Ahora, si los comparo con esos otros que observan y atienden a su interioridad; que conservan el hálito vital y preservan sus esencias; con aquellos de quienes emana una luz resplandeciente que se extiende por doquier; que carecen de determinación y de ocupaciones; que

se desentienden del mundo para sentarse en el olvido; que resguardan su condición innata y la integridad de su autenticidad, me veo incapaz de hallar entre ellos algo en común.

Desde luego, no niego que los pinos y los cipreses vivan más que los olmos y que los sauces. Con todo, todos ellos requieren de un terreno favorable para desarrollarse y poder realizar sus potencialidades. Si un pino crece en un terreno demasiado rico en sustratos, palidecerá y perecerá precozmente mientras que si lo hace en lo alto de un precipicio escarpado, cada día se volverá más firme y vigoroso. Esto constituye un ejemplo más acerca del mantenimiento del cuerpo. Si el músico Du Gong falleció a los ciento ochenta años sin haber practicado ningún régimen es debido a que las cadencias de su laúd consiguieron armonizar su corazón.[90] Ese es otro ejemplo más sobre el arte de nutrir el espíritu. Al calor del fuego, los gusanos de seda alcanzan la madurez al cabo de ocho o diez días y, sin embargo, en frío requieren de al menos treinta jornadas. Así, la duración de nuestra existencia que se considera improrrogable puede ser doblada en función de los cuidados prestados. De ello se puede colegir que los organismos nutridos en exceso y so-

90 No hay referencias textuales acerca de este personaje.

metidos al calor mueren tempranamente mientras que aquellos cuyos cuerpos son más exiguos y viven en temperaturas frescas lo hacen muy tardíamente. Los caballos cebados en cautividad que no son montados ni jineteados alcanzan los sesenta años, lo cual nos permite saber que los seres cuyos cuerpos sufren la fatiga declinan con rapidez mientras que aquellos mantienen intacta su forma corporal difícilmente se extenúan. Si entre los ricos y los poderosos muchos son los que mueren prematuramente es porque están expuestos a una multitud de solicitaciones; y si, al contrario, los campesinos alcanzan con frecuencia una edad muy avanzada es porque están expuestos a muy pocas. Esto es también algo evidente. Así, solo cuando sea usted capaz de que sus ojos respondan como los de un invidente y logre, de igual modo, que su paladar se comporte como el de una persona afectada de ageusia de manera que consiga alejar todo aquello que resulta nocivo para la vida y protegerse contra lo que satura nuestra condición innata, estaremos en disposición de discutir sobre el modo de nutrir la vida.

En otro momento de su refutación, usted afirma: «El Divino Labrador fue el primero en consumir cereales y gracias a los cereales, las aves vuelan, los cuadrúpedos corretean y los hombres respiran y viven». No niego que los cinco cereales fueran alabados por el Divino Labrador. Pero si al ocuparse de los superiores

alabó el consumo de los cinco cereales es tan solo porque dichos remedios son muy raros, escasos y difíciles de conseguir mientras que, por su parte, los cinco cereales son fáciles de cultivar y se pueden conservar mejor. Así, [el Divino Labrador] decidió mantener ambos a la vez con el fin de socorrer a la muchedumbre y de continuar la obra del cielo. No obstante, el hombre sabio se inclina por lo más insigne mientras que el rústico lo hace por lo más insignificante si bien ambos [los remedios superiores y los cinco cereales] surgieron del mismo individuo. Del mismo que quien comienza a ingerir la angélica ya no deja de tomarla, una vez que el hombre comienza a cultivar y a trabajar la tierra se obstina en ello sin poder cesar su actividad.[91] Y al contrario, ¿por qué no se concede crédito alguno a aquello que sirve para nutrir la vida? Sin duda porque aceptamos lo que nos es familiar y rechazamos como extraño aquello que ignoramos. En las planicies hallamos las azufaifas y las castañas; y, por su parte, en las marismas encontramos los nenúfares y las castañas de agua. Y aunque no constituyen remedios superiores, esas plantas son mucho más dignas

91 La angélica (*dang gui* 當歸) es una planta con propiedades analgésicas considerada por los manuales farmacológicos que se atribuyen al Labrador Divino como una poción o remedio inferior.

de consideración que los cereales. Así, pues, ¿por qué se insiste en destacar sólo los cinco cereales?

Por otro lado, en vuestra refutación declaráis que tanto el trigo como el mijo desprenden una fragancia que se expande a lo lejos y atrae a los espíritus. La lenteja de agua, la artemisia blanca, la espiga de agua y la cola de caballo no pueden compararse con los grandes fastos; tampoco el agua estancada y el lodo de las acequias pueden rivalizar con los mejores licores. Y sin embargo, cuando estos elementos son presentados como ofrenda en el templo ancestral conmueven a los manes consiguiendo que estos envíen signos faustos en contrapartida.[92] Ello demuestra que los espíritus aprecian la virtud y la sinceridad y que no viven de los alimentos sacrificiales que se les ofrecen.[93] Lo mismo sucedía en las ceremonias de audiencia en que los señores feudales venidos de las nueve regiones anuncia-

---

92 En un pasaje de los anales del país de Lu, es posible leer: «[...] la lenteja de agua, la artemisia blanca, la espiga de agua, la cola de caballo y otras plantas, así como el agua estancada y el lodo de las acequias, [...] podrán ser ofrecidas a los espíritus» (Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Yin Gong, año 3, pp. 27-28).

93 De nuevo, en los anales del país de Lu se lee: «[...] el perfume del mijo ofrecido a los espíritus no es nada en comparación con la fragancia de una virtud resplandeciente» (Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Xi Gong, año 5, p. 310)

ban sus productos y ofrecían en tributo su especialidad para dar fe de su lealtad.

También proclamáis que si el cuerpo consume carnes y cereales de los sacrificios, este se robustece en menos de diez días, lo cual demuestra que resultan convenientes para la vida. En realidad, considero que más bien perjudican nuestro organismo. No niego que con las carnes y los cereales se consiga ganar peso sino que, antes bien, no pueden compararse en eficacia con las pociones a la hora de favorecer la vida. Le ruego, pues, me permita ofrecer un ejemplo para refutar sus argumentos. Todos sabemos por experiencia que el trigo es mejor que las judías y que el arroz es superior al mijo. Pero imaginemos una región que ignorara el cultivo del trigo y del arroz; en ese caso, se consideraría a las judías y al mijo como alimentos exquisitos sin igual. Pues bien, la gente que no sabe que las pociones superiores son mucho mejores para la salud que el trigo y el arroz son como aquellos que creen que las judías y el mijo no se pueden comparar al diente de león, y que juzgan que no hay nada mejor que el trigo y el arroz. Del mismo modo, si los hombres pudieran recurrir al sostén de las pociones para sustentarse, les resultaría evidente el escaso valor del trigo y el arroz. El hombre noble sabe que eso es así y, por consiguiente, se adapta a lo que más le conviene a su organismo de acuerdo con la razón interna de

las cosas y recurre a productos sutiles para nutrir su cuerpo: planta su raíz insondable en el elemento *yang* ascendente y aspira el rocío matinal con el fin de robustecer sus energías vitales.

Cuando declaráis que los licores de primavera prolongan la vida, yo os replico afirmando que jamás he oído a nadie decir que hubiera muchos ancianos de cabellera cana en Gaoyang.[94] Sostenéis también que saciarse es lo propio del sabio pero, por mi parte al menos, jamás he oído a nadie hablar de invitados centenarios en los banquetes más exuberantes. De hecho, Ran Sheng padeció una afección fatal desde su más temprana juventud y Yan Hui murió prematuramente.[95] Así, en los años de cosechas abundantes se multiplican las enfermedades mientras que en los de cosechas exiguas, disminuyen. Del mismo modo, cuando los bárbaros Di consumen arroz, contraen la

---

94 Lugar célebre por una afición desmedida a la bebida.

95 Ran Sheng 冉生, cuyo nombre público era Boniu 伯牛, y Yan Hui 顏回 fueron en efecto discípulos de Confucio. Sin embargo, no conozco ninguna referencia textual que asocie a estos dos discípulos con excesos gastronómicos aunque es probable que Xi Kang considere que, al formar parte de la escuela confuciana, participaran a menudo en banquetes oficiales de cortesía. En cualquier caso, lo que sí es cierto es que ninguno de ellos gozó de una salud aceptable y que ambos murieron a una edad temprana: *Lunyu* VI.8, XI.2, II.9, V.8, VI.5, VI.9, VII.10, IX.19.

lepra; cuando un individuo herido ingiere cereales, se desangra; cuando un caballo es cebado con maíz, sus patas se abotargan; y las ocas salvajes se llenan de tumores cuando se alimentan de cereales. Por consiguiente, es posible sostener que una dieta basada en los cinco cereales no resulta beneficiosa para aves y cuadrúpedos y que, por la misma razón, los hombres tampoco extraen de sus cultivos alimentos demasiados ricos en virtudes. No obstante, los hombres se fatigan labrando la tierra de esos cultivos y se pelean por ellos entre sí. Creen honrar a sus mayores y a sus invitados más respetables ofreciéndoles arroz y sorgo perfumados; en las fiestas nupciales y en otras celebraciones, se amontonan las carnes y fluyen los licores, sin percatarse de que esos alimentos reblandecen los tendones, alteran los humores, propagan la descomposición y favorecen la putrefacción. Su original fragancia agradable se torna en pestilencia en cuanto penetran en nuestro organismo, y tras un consumo abundante extenúan nuestras energías esenciales obstruyendo los seis receptáculos,[96] contaminando el hálito vital y provocando la aparición de parásitos nocivos. La glotonería y la lujuria encuentran en ellos un

96 La expresión «los seis receptáculos» (*liu fu* 六府) se refiere al estómago, la vesícula biliar, la vejiga, el intestino delgado, el intestino grueso y las tres calderas (el esófago, la cavidad interna del estómago y la uretra).

cofrade y las cien enfermedades, un aliado. Aunque los cereales logran conquistar nuestro paladar por su sabor, menguan la vida de quien los consume. ¿Cómo podrían, pues, compararse con el agua procedente de los manantiales, con los pistilos de ágata, con la flor de jade, con el cinabrio alquímico, con las fluorescencias minerales, con el agárico púrpura, o con la esencia amarilla? Se trata de elementos que albergan cualidades extraordinarias y que brotan por sí mismas. Al estar dotadas de un hálito vital armonioso, sus exhalaciones apaciguantes no se disipan con facilidad; purifican las cinco vísceras, despejan el organismo volviéndolo resplandeciente: hacen que el cuerpo se torne más ligero, afinan la estructura ósea, facilitan la respiración y vuelven más flexibles los huesos y más dúctiles los tendones. Una vez libres de mancillas, eliminadas las inmundicias, la voluntad alcanza [la sutileza] de las nubes. Pudiendo seguir este sendero, ¿qué sentido tendría nutrirse con los cinco cereales?

Por otro lado, la adopción de las orugas pequeñas por la avispa para criarlas constituye un caso de transformación de la condición innata.[97] Las mandarinas, trasplantadas al otro lado de la rivera del río Huai, se

97 Esa extraña adopción por parte de las avispas aparece recogida ya en el *Shijing*.

convierten en naranjas amargas; en este caso, es el cambio de lugar lo que produce una transformación en la forma. Por tanto, ¿acaso no es cierto que se produce una transformación en la sustancia y en la condición innata en función del hálito vital de los alimentos ingeridos? Así, Chifu, por medio del cinabrio fundido, logró que sus cabellos volvieran a oscurecerse;[98] Juanzi, por medio de cardos silvestres, pudo prolongar su vida;[99] Wo Quan, con una dieta de piñones, consiguió que sus ojos fueran rectangulares;[100] Chi Song, tras absorber jade líquido, pudo cabalgar el humo;[101] Wu Guang, alimentándose de tallos de puerro, consiguió

98 Chifu 赤斧 es un inmortal que, de acuerdo con algunas fuentes textuales, se sometió a un régimen a base de cinabrio durante treinta años al cabo del cual sus cabellos encanecidos recuperaron el vigor y el color de la juventud.

99 Juanzi 涓子 es mencionado en varias fuentes textuales, entre ellas el *Liexian zhuan* 列仙傳, compendio de relatos biográficos de inmortales, como un habitante de la región de Qi 齊 que vivió trescientos años.

100 Wo Quan 偓佺 era un anciano que, dedicado a recoger plantas y raíces, logró modificar su propio cuerpo, adquiriendo incluso la capacidad de volar característica de los seres inmortales.

101 Chi Song 赤松, tal y como figura en el *Liexian zhuan*, estaba al mando de la lluvia durante los tiempos legendarios del Divino Labrador y podía ascender o descender adaptándose a las corrientes del viento.

que sus orejas se alargaran;[102] Qiong Shu, al beber el agua de las estalactitas, detuvo el paso de los años;[103] Fang Hui, al ingerir el polvo de la mica, adquirió el poder de transformarse;[104] y Chang Rong, con la deglución de raíces de zarzas, consiguió rejuvenecer su rostro.[105] Y podría mencionar un número incalculable de ejemplos similares sin que fuera posible enumerarlos en detalle. ¿Quién diría ahora que los cinco cereales son lo mejor y que las pociones superiores carecen de beneficios?

Frente al argumento de que puesto que nunca se ha avistado a nadie que haya alcanzado esas edades no hay dichos seres, yo os pregunto lo siguiente: si alguna vez os encontrarais con un hombre de mil años, ¿cómo lo distinguiríais? ¿Por su aspecto? No son diferentes al resto de los hombres. ¿Por su longevidad? Un

---

102 Wu Guang 務光 aparece mencionado también como un inmortal en el *Liexian zhuan*.

103 Qiong Shu 邛跿 es un inmortal que, gracias a sus técnicas de respiración, consiguió fundir su cuerpo.

104 Fang Hui 方回, eremita contemporáneo de Yao 堯, se sustentaba a base de una dieta de mica que también procuraba a las gentes que habían caído enfermas.

105 De acuerdo con el *Liexian zhuan*, Chang Rong 昌容 vivió más de doscientos años y durante ese tiempo gozó de un rostro lozano propio de una persona joven.

hongo que nace por la mañana y ya esa misma tarde muere no llega a conocer el ciclo lunar, como tampoco el abejorro puede si quiera concebir [la existencia] de la tortuga prodigiosa.[106] Así, pues, incluso si un anciano de mil años se presentara en medio de la plaza de un pueblo, no sería reconocido por las gentes dotadas de una vida mucho menor. Pengzu alcanzó los setecientos años y An Qi el millar, pero todos aquellos de cortas miras rechazan los testimonios escritos considerándolos meras invenciones absurdas.[107] Liu Gen podía no dormir ni comer durante largos períodos de tiempo pero algunos afirman que lo logró por azar.[108] [Wang] Zhongdu permanecía desnudo el invierno y mantenía su cuerpo caliente mientras que incluso abrigado su cuerpo se mantenía fresco durante el verano; sin embargo, Huan Tan sostiene que soportaba

---

106 Alusión a un célebre pasaje del capítulo 1 del *Zhuangzi* (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, p. 11).

107 Pengzu 彭祖 es un personaje célebre en las fuentes antiguas de la China preimperial por su extraordinaria longevidad y, por su parte, An Qi 安期 fue considerado un gran inmortal hasta el punto de que, según se cuenta, el primer Augusto Emperador, Qin Shi Huangdi 秦始皇帝, trató de encontrarlo con el fin de garantizarse también el acceso a la inmortalidad.

108 De Liu Gen 劉根 se cuenta que era un eremita longevo que vivía escondido en la montaña Song 嵩 dotado de grandes talentos y facultades extraordinarias.

el frío y el calor se debía a circunstancias fortuitas.[109] Li Shaojun reconoció un copa antigua que había pertenecido al duque Huan del país de Qi y, no obstante, Yuan Sheng declara que lo logró gracias a las técnicas de adivinación.[110] Yao cedió el gobierno del mundo a Xu You pero Yang Xiong afirma que lo hizo por orgullo.[111]

Los [escépticos] superiores consideran al duque de Zhou y a Confucio como los únicos modelos válidos, y ponen todo su empeño en aquello que juzgan es la única realidad; los [escépticos] inferiores, se encuentran dominados por los deseos, son incapaces de controlar sus apetitos. De cualquier forma, se mantienen siempre en los estrechos límites perfilados

---

109 De acuerdo con el *Liexian zhuan*, Wang Zhongdu 王仲都 alcanzó una edad superior a doscientos años y demostró su extraordinario poder de controlar el frío y el calor ante el emperador Yuandi (reinado 48-32 a. C.) de la dinastía Han.

110 Tal y como refieren algunas fuentes textuales, Li Shaojun 李少君 identificó en el año 130 a. C. una vasija que había pertenecido al célebre duque Huan de Qi hacia el 676 a. C.

111 Son muchas las fuentes documentales que narran la cesión del poder por parte de Yao 堯 a Xu You 許由 y el rechazo de éste a la oferta del monarca. Por su parte, Yang Xiong 陽雄 considera en su obra Fayan 法言 que la negativa de Xiu You no se debió a que abandonara los asuntos políticos por preferir una vida retirada sino, más bien, por mera petulancia e inmodestia.

por las doctrinas recibidas, no saben más que tramar despreciables intrigas causadas por la ambición hasta el punto de que aceptarían mutilar su propio cuerpo con tal de ser idénticos a los demás. Son incapaces de ir más allá de sus ocupaciones ordinarias de manera que juzgan los eventos extraordinarios con el rasero de su pobre experiencia y reniegan de los principios sutiles recurriendo a opiniones recurrentes. ¿De qué serviría, pues, disertar con ellos sobre los arcanos de la transformación de los fenómenos? Aborrecen el sosiego diciendo que no hay placer en él, detestan carecer de carnes grasas afirmando que sin estas no hay alegría y dado que juzgan que los licores y la lujuria constituyen la mejor dieta, decretan que las técnicas para obtener la longevidad no son más que patrañas. En tal caso, la felicidad consistiría en pasearse en un carruaje suntuoso y llenarse la panza con manjares. Por tanto, sostener que solo así se logra la satisfacción es como afirmar que la razón natural equivale a dejarse dominar por las cosas, a someter la voluntad a los deseos para reencontrarse con los impulsos de nuestra condición innata. Ahora bien, semejantes conclusiones no son más que vana palabrería. El sediento sólo piensa en agua; el borracho, en licores. Todo el mundo sabe que en ambos casos esa actitud obedece a una carencia. Si aceptáramos que la realización de nuestra condición innata consiste en dar rienda

suelta a los deseos, tendríamos que admitir que ni el sediento ni el borracho sufren carencia alguna, que ni el incontinente ni el lujurioso cometen ningún exceso y que los seguidores del tirano Jie y del Bandido Zhi no hacen sino abandonarse a lo espontáneo. Desde luego, no es así como yo pretendo exponer la razón última de las cosas. Dicha razón última es algo sutil y se esfuma con facilidad en lo mundano. Con todo, es posible conocerla si se busca por sí mismo y se la confronta con los objetos externos.

En el transcurso de la vida nuestros gustos varían, pudiendo ser mayores en un momento y menores en otro. Puede que en la madurez rechacemos aquello que nos complacía de niño o que al final de nuestras vidas estimemos lo que rehusábamos al comienzo de la misma. De lo que apreciamos ahora tenemos la sensación de que no nos lo arrebatarán y de lo que ahora despreciamos tenemos la convicción de que nunca nos atraerá. Sin embargo, basta a menudo con cambiar de ciudad o de país para que nuestros impulsos iniciales cambien por completo. Si nuestros deseos y anhelos pueden variar, ¿cómo saber entonces que no acabaremos apreciando mañana lo que despreciamos hoy y que lo que antes relegamos no será un día motivo de admiración? Un mozo de cuadra que de pronto sea elevado a la dignidad de un primer ministro des-

deñará a buen seguro a los intendentes y ordenanzas manteniéndolos a distancia. Así, pues, ¿cómo asegurar que todo aquello que obedece a las inclinaciones no cambiará un día? Quien está hambriento, justo en el momento en que se dispone a consumir su ración, no piensa más que en la satisfacción de su deseo pero, una vez cubierta esa necesidad, apartará de sí el plato o incluso sentirá repugnancia. De igual manera, hay momentos en que podemos distanciarnos del renombre, de los licores y de la lujuria. La boa es un animal muy apreciado [en la gastronomía] del país sureño de Yue mientras que en las regiones centrales, es detestado. Los tejidos ricamente bordados son muy estimados entre los chinos y, por el contrario, entre los habitantes de la tribu de los Hombres Desnudos no sabrían qué hacer con ellos.[112] Así, desde el punto de vista de su utilidad, todas las cosas son como la boa en los territorios centrales o como los tejidos bordados entre la tribu de los Hombres Desnudos. Si juzgamos que la gran armonía representa el culmen de la felici-

112 Traduzco por «vestidos ricamente bordados» el binomio *fu fu* 黼黻, que designa unas ropas con hachas y dragones ornamentales bordados que eran empleados por los gobernantes y los más altos dignatarios en la China antigua. Por otro lado, el binomio *luo guo* 裸國, que he decidido traducir por «Hombres Desnudos» designa una tribu bárbara que habitaba en el suroeste del territorio chino.

dad, ya no se concederá relevancia al renombre y a la riqueza; si consideramos que el sosiego y la quietud constituyen el gran sabor, los licores y la lujuria no merecerán ya ningún aprecio. Si el objeto de nuestros deseos depende de las costumbres de cada región, todos esos placeres no son más que lodo y estiércol. ¿Quién se dejaría tentar por ellos?

Ahora bien, mi interlocutor, incapaz de reconocer la verdadera realidad del culmen de la felicidad, está dispuesto a reducir sus días de existencia y a arruinar su salud con tal de seguir sus apetitos. Con ello se asemeja a Li Si, que dio la espalda a los letrados confucianos sacrificando su porvenir por una ambición efímera o a Zhufu [Yan], que no tenía más pensamiento que las recetas políticas.[113] Es como el vendedor de

113 Li Si 李斯 desempeñó la función de primer ministro para el Primer Emperador de la dinastía Qin 秦 y se le considera el gran arquitecto de la primera unificación imperial china. Influido por la corriente de pensamiento autoritario denominada legismo (*fa jia* 法家), no dudó en recurrir a la crueldad y la severidad. Acabó siendo asesinado a causa de una intriga palaciega. Por su parte, Zhufu Yan 主父偃 fue un consejero durante la dinastía Han de una intachable integridad que en una ocasión en que le ofrecieron un soborno para traicionar a sus superiores contestó que un hombre podía vivir sin comer de los cinco calderos pero que con suma facilidad podía acabar sus días cocido en cinco calderos, haciendo referencia a una forma de castigo habitual en ese época.

arenques ahumados que, inmerso en su hediondez, es incapaz de apreciar el delicado perfume de las orquídeas; como el ave marina que a pesar de ser agasajada con las más suculentas ofrendas tenía un aire apenado;[114] como el marqués Wen, que se tapaba los oídos al escuchar la música refinada. Del mismo modo, para quienes extenúan su vida persiguiendo la celebridad ni siquiera diez mil generaciones bastarían para lograr la satisfacción. Todos ellos carecen en su interior de un principio rector y, por tanto, su felicidad depende de los objetos externos. Si bien es cierto que las cosas exteriores son abundantes, no lo es menos que producen multitud de pesares. Quienes, por el contrario, poseen un principio rector en su interior, podrán disfrutar de la felicidad en las cosas exteriores. Incluso sin tambores ni campanas, su felicidad es completa;[115] colmar nuestros propósitos no significa

---

114 Alusión a una anécdota contenida en el capítulo XVIII del *Zhuangzi* a propósito de un ave marina que vino a posarse en las afueras de la capital del país de Lu. Entregada como obsequio al príncipe de dicho país, y a pesar de los esmeros de su dueño, murió de melancolía atrapada en una jaula de oro (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, pp. 621-622).

115 Hay aquí un más que probable juego de palabras intraducible basado en el hecho de que en chino la misma grafía 樂, aunque con pronunciaciones divergentes, designa al mismo tiempo la música y la felicidad.

moverse en carruaje y portar distinciones, como tampoco la felicidad suprema consiste en la satisfacción de los impulsos más groseros. A mi entender, consiste más bien en que estos no nos subyuguen.

Así, nos angustiamos cuando nuestros progenitores caen enfermos y, una vez que recobran la salud, esa ansiedad se torna súbitamente en júbilo. Pero, ¿acaso no sería mejor no tener ninguna razón por la que sentir ese júbilo? Siendo así, ¿no significa que la felicidad completa consiste en la ausencia de felicidad?[116] Aquel que sigue la armonía celeste y tiene a la espontaneidad como maestro y al curso y la virtud como compañeros, aquel que se divierte con las transformaciones sucesivas de los principios masculinos y femeninos, aquel que fundiéndose con el cielo y la tierra accede naturalmente a una vida prolongada y sin decrepitud ¿no goza acaso de la mayor prosperidad?

Nutrir la vida presenta cinco dificultades: la primera consiste en no poder liquidar el renombre y el beneficio egoísta; la segunda, en no poder desterrar la alegría y la cólera; la tercera, en no poder expulsar los placeres auditivos y visuales; la cuarta, en no poder desactivar la inclinación por los ricos sabores; y la quinta, en no poder desocupar nuestra mente de cuitas

---

116 Alusión a un pasaje del capítulo XVIII del *Zhuangzi*.

y evitar que se disperse. Esas son las cinco dificultades. Mientras esas cinco dificultades persistan, por mucho que recurramos a diversas técnicas para no envejecer, nos empeñemos en recitar fórmulas majestuosas, nos dediquemos a ingerir eflorescencias o a aspirar las emanaciones del gran principio activo, resultará del todo imposible llegar a la ancianidad. Por el contrario, si logramos extirpar de nuestro interior esos cinco obstáculos, la sinceridad y el acuerdo irán creciendo día tras día, la virtud profunda se reforzará con el tiempo. De este modo, la alegría llegará sin necesidad de plegarias y se alcanzará la longevidad sin tener que perseguirla. Esos son las consecuencias de quien nutre su vida de acuerdo con la razón interna.

Los hay que en su conducta exceden incluso los ejemplos de Zengzi y de Min [Ziqian].[117] Pero por mucho que graben en su corazón las pautas del humanitarismo y la justicia, que sus movimientos surjan de la armonía y no cometan excesos, que no obedezcan a otros principios morales, y que se tengan por modelos de conducta, mientras no se liberen de la alegría y de la cólera y equilibren su hálito vital, en vano esperarán evitar la decrepitud y prolongar su vida. Otros se vuel-

117 Zengzi 曾子 y Min Ziqian 閔子騫 son discípulos de Confucio célebres por su estricto respeto a las reglas morales de la doctrina confuciana.

ven hacia el pasado para mostrar su disconformidad, se proclaman superiores al resto por desdeñar el renombre y los honores, emplean su sagacidad para gobernar el mundo y se vanaglorian de no haber sufrido ninguna calamidad. Con todo, por el uso que hacen de su propio cuerpo, aun siendo jóvenes, parecen ya ancianos y, por consiguiente, todos sus esfuerzos son en vano en lo que se refiere a la preservación de la vida. Otros huyen del mundo, rechazan la sociedad y ponen todo su empeño en armonizar el hálito vital, pero mientras no renuncien a los cereales para sustentarse con remedios y substancias, no conseguirán atajar la brevedad de la existencia. Por fin, los hay que hacen acopio de nutrientes minerales, que evolucionan junto a las seis energías,[118] que son capaces de apagar su brillo y de observar su interior,[119] que pueden concentrar su mente y regresar a un estado de simplicidad, que consiguen que su corazón reencuentre la oscuridad primordial y que inhale la fuerza vital en las riveras del vacío inmenso. Son estos, desde luego, quienes alcanzarán la longevidad deteniendo el paso de los años.

---

118 Las seis energías (*liu qi* 六氣) son, presumiblemente, los principios *yin* y *yang*, el viento, la lluvia, las tinieblas y la luz. Véase Yang Bojun, *Chunqiu Zuozhuan zhu*, Zhao gong, año 1, p. 1223.

119 Alusión a un pasaje del capítulo LVIII del *Laozi*.

Todas esas técnicas deben aplicarse de un modo global sin relegar ninguna. Son como el timón, el eje, las ruedas, o los radios, piezas todas ellas indispensables al carruaje al que no le puede faltar ninguna para su funcionamiento. No obstante, los hombres se muestran casi siempre parciales y solo toman precauciones para lo que más temen. Así, Shan Bao al cultivar su dimensión interna descuidó lo externo y Zhang Yi, volcado hacia lo externo, perdió su equilibrio interior;[120] el país de Qi fue derrotado al defender el territorio situado al oeste del río Ji; la dinastía Qin desfalleció al tomar precauciones contra los bárbaros del norte y del oeste.[121] Todas esas calamidades resul-

120 Shan Bao 單豹 y Zhang Yi 張毅 son dos personajes citados en el capítulo XIX del *Zhuangzi*. El primero era una suerte de eremita del reino de Lu que vivía en las montañas y que, alejado de los hombres, tan sólo se preocupaba de su dieta; a los setenta años aún conservaba el rostro de un niño aunque, dado que toda su atención estaba volcada al cuidado escrupuloso de su dieta, no se percató de la presencia de un tigre y acabó siendo devorado por la bestia. Por su parte, Zhang Yi era un sabio a quien toda la comunidad consultaba por sus grandes cualidades y virtudes; murió a los cuarenta años a consecuencia de unas fiebres. Ambos representan una atención incompleta y parcial, la incapacidad de cuidar tanto la dimensión interna como externa (Guo Qingfan, *Zhuangzi jishi*, p. 646).

121 El reino de Qi fue derrotado en el año 284 a. C. por una coalición militar compuesta por fuerzas de los reinos de Yan, Qin,

tan del error de no llevar a cabo una acción global. Las gentes recitan a menudo preceptos que afirman conviene «acumular buenas acciones»; «caminar por el sendero de la sinceridad» y «ser prudente en las palabras y moderado en la comida y en la bebida» son reglas que todo estudiante debe conocer. Sin embargo, nadie parece haber ido más allá. Permitid, pues, a quienes han sido iluminados en primer lugar que puedan iluminar a quienes aún no lo han sido.

Chu y Qin. El país de Qi había concentrado la mayoría de sus dispositivos defensivos al oeste del río Ji descuidando otros flancos. Por su parte, una de las causas del declive de la dinastía Qin fue el desgaste económico y humano que produjeron los constantes preparativos contra las tribus bárbaras.

Índice

Advertencia preliminar 7

Presentación 11

Primera polémica
De la inutilidad de los príncipes
Controversia entre Bao Jingyan y Baopuzi 47

Segunda polémica
Sobre el carácter innato del gusto por el estudio
Ensayo sobre la condición espontánea del gusto por el estudio 97

Refutación del ensayo sobre la condición espontánea del gusto por el estudio 101

Tercera polémica
Sobre los efectos nocivos de la sociedad para la salud
Ensayo sobre cómo nutrir la vida 113

Refutación del ensayo sobre cómo nutrir la vida 128
Respuesta de Xi Kang a la refutación de Xiang Ziqi del ensayo sobre cómo nutrir la vida 137

無

Sin príncipe. Sin señor...

君

[...] ¿No es cierto que a menudo al desear algo tememos no obtenerlo y que tras haberlo obtenido vivimos en el temor de perderlo y nos mostramos dispuestos a cualquier cosa con tal de que eso no ocurra? ¿Pretendéis que los que han obtenido un puesto de mando no se dejen llevar por el engreimiento y que quienes han sido colmados de riquezas no se abusen? Al perseguir con ahínco [riquezas y honores], ¿cómo no excederse? Una vez obtenidos, ¿cómo no perderlos?

[...] para quienes extenúan su vida persiguiendo la celebridad ni siquiera diez mil generaciones bastarían para lograr la satisfacción. Todos ellos carecen en su interior de un principio rector y, por tanto, su felicidad depende de los objetos externos. [...] Quienes, por el contrario, poseen un principio rector en su interior, podrán disfrutar de la felicidad en las cosas exteriores. Incluso sin tambores ni campanas, su felicidad es completa; colmar nuestros propósitos no significa moverse en carruaje y portar distinciones, como tampoco la felicidad suprema consiste en la satisfacción de los impulsos más groseros. A mi entender, consiste más bien en que estos no nos subyuguen.

Creative Commons

ISBN: 978-84-938349-7-5

IBIC: HPDF · HPQ · HPS · JPFB · 2GDC · 1FPC

[pepitas ed.]

Una editorial con menos proyección que un cinexín